

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

APPROCHE COMPRÉHENSIVE : LE DÉNI DE RECONNAISSANCE CHEZ LES PERSONNES
ITINÉRANTES DE MONTRÉAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
SIMON LANGELIER

OCTOBRE 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je commencerai ces remerciements en parlant de l'environnement dans lequel j'ai pu travailler pendant des mois : l'accueillant local de l'Association des Étudiant-e-s de la Maîtrise et au Doctorat en Communication de l'UQAM. Bien entendu, ses grandes fenêtres et sa lumière naturelle m'ont séduit, mais les bienfaits de cet espace de travail proviennent surtout des gens incroyables que j'y ai côtoyés. Merci à Julia, qui pendant des mois, a su m'écouter, me relancer, me rassurer et surtout, me faire rire. Je peux dire sans gêne que ce mémoire n'aurait pu être déposé sans sa vive présence à mes côtés.

Un énorme merci à mon directeur Martin, qui m'a rescapé d'un naufrage certain, dans un moment critique de mon parcours. Une chaleureuse attention à Chantal, qui a créé un réel raz de marée dans ma tête, me permettant ainsi de réorienter cette partie de ma vie, dont je tourne la page à ce jour. Enfin, un merci sincère à mes parents, ma copine Sophie et mes proches, qui ont tous contribué à préserver mon équilibre mental durant ce travail de longue haleine.

AVANT-PROPOS

J'ai toujours voulu commencer un travail avec une citation. Bon... visiblement, c'est raté! Je cite tout de même mon père : « même après tout ce travail, je ne comprends toujours pas pourquoi tu t'es intéressé à ce sujet-là. T'as pas été un enfant ostracisé pourtant! » Malgré la justesse des paroles de mon cher père, j'avoue avoir été moi-même étonné d'avoir réalisé mon mémoire de recherche à propos du phénomène de l'itinérance. J'ai rarement éprouvé le désir de travailler dans le domaine communautaire ou encore d'agir à titre de bénévole dans des œuvres de bienfaisance. Malgré tout, mon écoute et mon empathie ont souvent été reconnues par mes proches.

Au cours de mon parcours au deuxième cycle, j'ai eu accès à des facettes de ma personnalité dont je ne connaissais pas l'existence. « Simon le justicier » fut un des personnages issu de ma personnalité que j'ai rencontré durant ces dernières années. Outré par les injustices de tout acabit, le temps m'a finalement fait comprendre ce qui me poussait à m'insurger contre les contempteurs de ce monde.

18 ans : premier cours de philosophie du cégep. Il ne fallut pas plus que la première phrase de la *Théorie de la justice* de John Rawls (1971) pour éveiller en moi le désir de réformer « toutes les lois et les institutions de la Terre entière ».

J'entends pourtant ma mère... : « Le petit gars sportif qui n'aimait pas l'école va déposer son mémoire... Tu me surprendras toujours! »

Somme toute, peut-être n'ai-je pas cultivé suffisamment mes aspirations d'intellectuel à mon adolescence, mais je vous confirme que je les ai rencontrées en réalisant ce mémoire!

Enfin, réaliser mon mémoire sur l'itinérance poursuit mon intérêt d'assurer la « justice pour tous », et surtout de défendre celui à qui on a enlevé son seul pouvoir d'exister en société : sa voix (Couldry, 2010).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	iii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	viii
RÉSUMÉ.....	x
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE	5
1.1 Définition de l'objet.....	5
1.1.1 L'itinérance : la recherche des causes.....	5
1.1.2 L'itinérance : ses représentations	7
1.1.3 Le vagabond.....	10
1.1.4 L'évolution de l'itinérance à Montréal.....	11
1.2 État de la situation.....	15
1.2.1 La population itinérante de Montréal à ce jour	15
1.2.2 Conditions de vie des itinérants	17
1.2.3 Autant de formes d'itinérance qu'il existe d'itinérants	19
1.2.4 Objectifs de la recherche.....	21
1.3 Question de recherche	21
1.4 Pertinence de la recherche.....	22
CHAPITRE II	
CADRE DE RÉFÉRENCE.....	24
2.1 Conception aristotélicienne : la personne juridique	25
2.2 L'acte de reconnaissance.....	26

2.2.1 Les formes de reconnaissances selon le modèle identitaire d'Honneth	26
2.2.2 Le modèle statuaire de la reconnaissance	28
2.3 Visibilité, invisibilité et visibilité sociale	30
2.3.1 Définition	30
2.3.2 Les conditions de l'acte de reconnaissance	31
2.3.3 L'enjeu interprétatif de l'intention.....	33
2.3.4 La visibilité sociale et l'itinérance.....	35
2.4 Le mépris : forme ultime du déni de reconnaissance	37
2.4.1 Le déni de reconnaissance.....	38
2.4.2 Subordination et déni : le modèle statuaire	40
2.4.3 Subordination économique : caractéristiques structurelles du système économique	42
2.4.4 Les formes du mépris	42
2.4.5 Au-delà de la domination : remèdes et pistes d'action	45
CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE	49
3.1 Planification de la démarche de recherche.....	50
3.1.1 Posture épistémologique	50
3.1.2 Approche qualitative	53
3.1.3 Entrevue semi-dirigée	53
3.1.4 Entretien compréhensif.....	58
3.2 Planification de la collecte de données.....	59
3.2.1 Phase préliminaire.....	59
3.2.2 Processus de recrutement.....	60
3.2.3 Instruments de collecte	62
3.2.4 Déroulement des entretiens	64

3.2.5 Échantillon	66
3.2.6 Considérations éthiques.....	68
3.3 Traitement des données et technique d'analyse.....	72
CHAPITRE IV	
DÉNI DE RECONNAISSANCE	75
4.1 Vivre le déni de reconnaissance : l'estime de soi en souffrance.....	77
4.1.1 Partenaires d'interaction.....	77
4.2 Les arts de faire : tactiques de carapace	91
4.2.1 Intellectualisation	92
4.2.2 Opposition : seuls contre eux-mêmes.....	95
4.2.1 Solidarité : s'unir pour exister	97
CHAPITRE V	
MARGINALITÉ STUCTURELLE	106
5.1 Démarrer la fabrique à itinérants.....	107
5.1.1 La vulnérabilité : un tremplin pour l'itinérance	107
5.1.2 Des institutions perçues comme inadéquates	111
5.2 Les institutions.....	114
5.2.1 Vivre dans un refuge et s'en sortir	114
5.2.2 Les organismes communautaires.....	118
5.2.3 Les programmes	120
5.2.4 Avarice et absence de confiance	124
5.3 Le déni « institutionnel » et « diffusé ».....	125
5.3.1 Les « façons de faire » des institutions	127
5.3.2 Les normes sociales	128
5.4 L'incapacité programmée.....	131
5.5 Le déni toute une vie : la domination par le mépris	134

CONCLUSION	137
ANNEXE A	
PRÉSENTATION DES DONNÉES.....	144
ANNEXE B	
LES PARTICIPANTS À CETTE RECHERCHE VOUS DIRAIENT	149
BIBLIOGRAPHIE	152

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ASNAT	Assemblée nationale du Québec
CSSS	Centre de santé et de services sociaux
IPAC	Institute of Public Administration of Canada
MMFIM	Mouvement pour mettre fin à l'itinérance à Montréal
MSSS	Ministère de la Santé et des Services sociaux
OBM	Old Brewery Mission
RAIIQ	Regroupement pour l'aide aux itinérants et itinérantes de Québec
RAPSIM	Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal
RSIQ	Réseau SOLIDARITÉ Itinérance du Québec
UMQ	L'Union des municipalités du Québec

RÉSUMÉ

Du vagabond à l'errant, de la prison à la réinsertion sociale, le visage de l'itinérance au Québec s'est transformée tout en prenant de l'expansion à Montréal au cours du XXe siècle. Au quotidien, les personnes itinérantes font l'expérience d'ignorance, d'évitement, de paroles haineuses et de comportements discriminatoires. Ainsi, leur vie est assombrie par un déni de reconnaissance constant, mettant leur estime personnelle en souffrance. À travers le récit de huit personnes itinérantes, sous une approche compréhensive, j'ai tenté de comprendre la façon dont elles négocient ce déni de reconnaissance, tant à travers leurs interactions avec divers acteurs de la société qu'à travers leurs rapports avec les institutions qu'elles côtoient. Leur condition de vulnérabilité, établie par plusieurs malchances et problèmes de santé, les emprisonne dans une expérience de mépris à long terme. Sous un angle critique, je mobilise la vision de Nancy Fraser en lien avec la justice sociale, celle d'Olivier Voirol sur la visibilité sociale et celle d'Axel Honneth sur la reconnaissance sociale. Ainsi, à la lumière de cette théorie, j'expose ma compréhension de la condition de ces personnes, qui sont muselées et réduites à un statut inférieur dans la société par la culture dominante ainsi que par ses institutions. En somme, accorder une valeur à la voix des personnes itinérantes m'a permis de comprendre les réels maux de ces personnes et de concevoir les processus englobant de leur situation d'itinérance.¹

Mots-clés : Itinérance, déni de reconnaissance, marginalité structurelle, institutions, interactions.

¹ À noter que l'usage du masculin a comme unique but d'alléger la lecture de ce mémoire.

INTRODUCTION

En juillet 2015, le maire de Montréal, Denis Coderre, a lancé un recensement éclair d'une journée qui a permis de dénombrier 3016 personnes itinérantes à Montréal (Corriveau, 2015). Dans une de ses allocutions, le maire s'est réjoui de ce chiffre en se référant au nombre désuet de 30 000 personnes itinérantes, révélé lors d'une enquête en 1998-1999 (Institut de la statistique du Québec, 2003). Le Réseau d'Aide aux Personnes Seules et Itinérantes de Montréal (RAPSIM), qui lutte contre l'exclusion sociale depuis près de 20 ans, a souligné les lacunes du dernier recensement de 2015, mentionnant qu'il omettait « des données importantes comme l'itinérance cachée et la situation des femmes » (Corriveau, p.A2, 2015). La difficulté de trouver les personnes itinérantes et de quantifier le phénomène est indéniable. En effet, leur nomadisme doublé à leur isolement dans des lieux inédits ajoute à la complexité de cette tâche; complexité qui, d'ailleurs, n'est pas seulement reliée à leur dénombrement. Pour intervenir auprès de la population itinérante, plusieurs acteurs différents interviennent : la municipalité de Montréal, le Gouvernement du Québec et plusieurs réseaux et organismes communautaires.

Denis Coderre manifeste son désir de venir en aide aux personnes itinérantes à Montréal et il tente d'y arriver à travers la création de nouveaux programmes de logement. En 2015, il a annoncé le lancement du Mouvement pour mettre fin à l'itinérance à Montréal (MMFIM). Ce programme, se résumant pour l'instant à prévoir 140 000 \$ au sein du budget de la ville, vise à assurer des logements aux personnes itinérantes de Montréal (Corriveau, 2015). La piste de création de logements est poursuivie par le maire en continuité avec la pénurie de logement au Québec qui perdure depuis la crise du logement des années 2000 (Raiiq, 2013).

La création de nouveaux programmes, même lorsqu'ils sont éprouvés dans plusieurs provinces du Canada, demeure fortement critiquée par le milieu communautaire. Entre 2009 et 2011, le programme de logement *Chez-soi* a permis de loger 276 personnes itinérantes à Montréal. Quand vint le temps de reconduire ce programme, le gouvernement fédéral s'est retiré et le provincial n'a pas pallié ce désengagement par une nouvelle participation financière (Gagnon, 2014a).

De plus, les coupes dans les programmes sociaux sont communes, même dans le cas de géants de l'aide sociale comme le programme *AccèsLogis*. Ce programme lancé en 1997 permettait à ses usagers de payer seulement 25 % du coût réel de leur loyer et a fourni 27 000 logements jusqu'à aujourd'hui (Réseau SOLIDARITÉ Itinérance du Québec [RSIQ], 2008). Partout au Québec, les personnes vulnérables qui ont des problèmes de santé mentale ou qui vivent une situation de précarité économique peuvent en profiter (Roy, 2016). Cependant, « le gouvernement du Québec ne donne actuellement aucun signe de sa volonté de reconduire ce programme en 2016, ni même à plus long terme. Alors que les besoins des ménages mal-logés et sans logis sont toujours aussi importants au Québec » (Roy, 2016, [s. p.]). Les craintes sont justifiées : le budget déposé en mars 2015 par le Gouvernement du Québec avait annoncé que « le nombre d'unités de logement financées dans le cadre d'*AccèsLogis* passerait de 3000 à 1500 » (Lévesque, 2016). Les impacts de l'arrêt d'un tel programme, qui sont connus du gouvernement, ne sont toutefois pas suffisants pour justifier son plein financement (RAIIQ, 2013).

Ainsi, pendant que les positions du gouvernement du Québec et de la Ville de Montréal s'accordent en visant l'accessibilité au logement dans leurs démarches, leur déploiement en est tout autre. Le gouvernement diminue son financement tandis que la municipalité injecte des fonds, non pas pour subvenir aux besoins des programmes en fonction au sein des institutions, mais bien pour développer de nouveaux

programmes. Ainsi, l'avenir de ces anciens programmes toujours fonctionnels tient aux coupes de budget dans les services aux personnes vulnérables.

En ce moment, tous ces acteurs ciblent le logement comme étant la solution au « problème ² » de l'itinérance. C'est une stratégie que je ³ remets en question dans ce mémoire, car elle représente la position d'une culture dominante qui aborde le phénomène de l'itinérance d'un œil externe. Elle se munit de chiffres pour justifier les démarches qu'elle entreprend et pour enrayer ce qu'elle conçoit comme déviant au sein de la société. Par ailleurs, arriver à circonscrire précisément la complexité du phénomène de l'itinérance présente de nombreux défis. Cette complexité est encore plus marquante lorsqu'on doit intervenir et veiller aux besoins de cette population.

Ainsi je me demande pourquoi on tend à vouloir décider des services offerts aux itinérants sans les consulter? Même si la difficulté d'accès aux personnes itinérantes est un obstacle pour les aborder et s'intéresser à leurs besoins, il me semble beaucoup plus adapté de tendre vers cette approche. Dans ce mémoire, je perçois les personnes itinérantes comme des acteurs sociaux s'inscrivant à leur juste valeur dans la société. De mon point de vue, qui se précisera tout au long de ce mémoire, arrêter de réduire

² Parler du phénomène de l'itinérance comme d'un « problème » indique d'entrée de jeu la dualité du monde sociale, qui oppose une culture dominante aux prises avec les déviants du système : si ces derniers sont représentés par la culture dominante, c'est en tant que problème.

³ Au sein de ce mémoire, je m'exprime au « je » pour parler de mon expérience de recherche à travers les émotions qui m'ont été transmises par les participantes et participants à cette recherche. Cette décision provient de mon intérêt de poursuivre ce que les ethnographes qualifient de récit de confession : une forme d'écriture partielle, qui souligne en quelque sorte l'apport qu'a eu l'affect dans la réalisation de cette recherche. En effet, pour Van Maanen, le récit de confession en ethnographie est « [...] *an institutionalized and popular form of fieldwork writing. The confessional attempts to represent the fieldworker's participative presence in the studied scene [and] the fieldworker's rapport and sensitive contact with other the world described [...]* » (Van Maanen, p.91, 1988). Cette décision m'apparaît cohérente avec les objectifs de ma recherche.

ces personnes à des recensements, des critères et des objectifs de réinsertion est une voie de solution importante à privilégier.

Enfin, en abordant le phénomène de l'itinérance à travers le regard de ses propres acteurs, les pages qui suivent offrent la possibilité de comprendre ce phénomène à travers la mise en récit des émotions, des interactions et des relations que des personnes itinérantes entretiennent avec le reste de la société.

Ce mémoire comporte cinq chapitres. Le premier mobilise les éléments essentiels des contextes historique, social et politique dans lesquels le phénomène de l'itinérance à Montréal prend forme. J'y propose ma question et mes objectifs de recherche. Le deuxième présente les éléments théoriques avec lesquels j'aborde le phénomène de l'itinérance et qui rendent possible l'interprétation de ce phénomène. Le troisième illustre le regard que je porte sur mon objet de recherche et mobilise les outils que j'utilise pour conduire ma recherche sur le terrain. Enfin, les quatrième et cinquième chapitres sont réservés à l'analyse de cette recherche, où j'expose les différents processus qui émergent du phénomène de l'itinérance selon les témoignages des participants à cette recherche.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

Au sein de ce premier chapitre, je propose des définitions du phénomène de l'itinérance, tout en positionnant son évolution depuis le Moyen Âge et en relevant les éléments principaux de son état actuel. Ainsi, je tente de circonscrire ce phénomène complexe pour amorcer sa compréhension et proposer mes objectifs et ma question générale de recherche.

1.1. Définition de l'objet

Plusieurs causes et éléments du contexte ont modelé l'itinérance au Québec et à Montréal. Pour décrire l'objet « itinérance », les représentations sociales à propos du « vagabond » et les mesures gouvernementales exercées pour le structurer seront abordées.

1.1.1. L'itinérance : la recherche des causes

Qu'elle soit présentée comme errance ou vagabondage, l'itinérance est un phénomène qui s'est répandu avec l'urbanisation. Vers la fin des années 90, il a progressé au Québec tout en étant marqué par une « extension régionale » (Laberge, 2000, p.1). La propagation du phénomène amène une diversification des personnes itinérantes en termes d'appartenance ethnoculturelle, d'âge ou de sexe, notamment.

Le phénomène de l'itinérance est le produit d'une « histoire de vie singulière et d'un contexte socio-économico-politique particulier » (RAPSIM, 2003) qui englobe un ensemble de facteurs tant individuels que structuraux : la toxicomanie, l'alcoolisme, les maladies (VIH/sida, hépatite), la déficience intellectuelle, la précarité économique,

l'absence de logis, l'exclusion, la marginalisation et la vulnérabilisation (Laberge, 2000; RAPSIM, 2003). Il faut aussi y ajouter les facteurs temporels et situationnels comme la perte d'emplois, la perte de logement, et les ruptures amoureuses (Institut de la statistique du Québec, 2003; 2003a). Ces éléments de trajectoires peuvent occasionner un déséquilibre supplémentaire à la vie de ces personnes et accroître leur vulnérabilité (Dubreucq, 2008). Il est possible d'approcher ces trois ensembles de facteurs (personnels, structurels et situationnels), en plaçant d'une part les composantes individuelles d'une personne au centre de sa situation de vulnérabilité. De cet angle, la difficulté pour une personne d'atteindre une autonomie suffisante pour subvenir à ses besoins et « de maintenir des rapports fonctionnels, stables et sécuritaires dans la communauté » serait occasionnée par son « processus de désaffiliation sociale » et de rupture avec la société (Gouvernement du Québec, 2014, p.30). Cela démontre bien la façon dont le gouvernement les considère à l'extérieur de la société, en les qualifiant textuellement de « désaffiliés ». D'autre part, il est possible de concevoir la situation d'itinérance comme étant déclenchée par des éléments incontrôlables de la vie des personnes la subissant⁴, comme la faible disponibilité des logements et le manque de ressources pour relever ces personnes des durs coups de la vie. Ces deux regards sur le phénomène de l'itinérance doivent être combinés pour dresser un portrait juste et à l'image de la vie des itinérants. Il faut donc considérer les actions des citoyens, les représentations sociales existantes à propos du phénomène de l'itinérance, ainsi que les décisions des acteurs politiques qui structurent les institutions destinées à cette population.

⁴ Cet ensemble d'éléments relève de la structure des institutions et ses procédures, ainsi que de la structure du monde social.

1.1.2. L'itinérance : ses représentations

Il est intéressant de constater que cette complexité existe aussi au sein des nombreux termes utilisés pour parler du phénomène. Selon le Larousse de la langue française, ces termes se distinguent finement : itinérant, sans-abri, nomade, errant, vagabond, clochard (Jeuge-Maynard, [s. d.]). S'il est commun d'affirmer que chaque terme, tout comme la condition de « très grande pauvreté », ne permet pas de représenter adéquatement la condition réelle d'une personne itinérante, la récurrence de l'absence de domicile fixe et d'un emploi, ainsi que le déplacement constant semble représenter les conditions centrales de la vie d'un itinérant.

Le vagabondage, qui prend racine à l'époque du Moyen Âge, se présente comme un des premiers termes associés au phénomène de l'itinérance. Jean-Marie Fecteau présente le vagabondage comme étant un « espace étrange et changeant, logé au cœur des sociétés, qui fait le pont entre la misère et la liberté, l'extrême dépendance économique et l'absence de contraintes sociales, la solitude, l'aventure » (Fecteau in Laberge, 2000). Dans sa définition du vagabondage, il insiste sur la notion de « lieu de passage », plutôt que d'état ou de statut social. En effet, il affirme que les personnes itinérantes ne se définissent pas comme des agents utiles de la société, figés dans l'espace ou ancrés dans la sociabilité entre pairs d'un village ou d'une ville (Fecteau in Laberge, 2000). Ainsi, les relations affectives entre citoyens et vagabonds sont inexistantes. « La seule chose qui [unissait] ces vagabonds toujours stigmatisés est ce qui [leur] donne [leur] visibilité » : leur présence en prison, en cour ou au poste de police (Fecteau in Laberge, 2000, p.12). Ils sont désapprouvés par les acteurs d'un système étranger à leurs conditions de vie. De cette façon les vagabonds se côtoient et se définissent ensemble en marge d'un système régi par une culture dominante.

En plus d'être affectées par ce faible lien qui les unit aux citoyens, les personnes itinérantes vivent aussi sous le joug des « représentations collectives qui [leur] servent de marqueurs identitaires » (Laberge, 2000, p.3). Ces représentations sont socialement construites à travers « les valeurs et les croyances partagées » des membres de la société. Selon Stuart Hall, ces valeurs et croyances collaborent à la construction de sens de différents objets, qui se réalise au sein des interactions sociales des individus par le langage (1997). Ainsi, le phénomène de l'itinérance ne s'exerce pas hermétiquement, il se construit par le même processus en étant modelé par les représentations sociales issues de la création de sens des individus. De cette vision critique, les représentations sociales sont le fruit d'une construction sociale, elle-même structurée par la culture dominante qui établit son rapport dominant à travers les institutions.

Pour illustrer la façon dont se manifestent les représentations collectives à propos des personnes itinérantes, le documentaire *Chienne de vie* (2015) d'Hélène Choquette s'avère pertinent. Ce documentaire est réalisé dans le but de plonger dans la vie de quelques personnes qui vivent l'itinérance avec leur chien. Le documentaire met entre autres en lumière la relation déficiente qui unit personnes itinérantes et citoyens. Un des passages filmés sur la rue permet de témoigner d'une discussion animée entre un itinérant et une passante, où une dame fait clairement mention de son intérêt d'aider le chien d'un itinérant et non son maître. Elle est touchée de constater la précarité dans laquelle le chien est plongé, mais insensible devant celle de l'itinérant, envers qui elle exprime son intolérance pour les irresponsables et les fainéants. Cette dame fait ainsi écho aux représentations sociales communes existantes à propos du phénomène de l'itinérance. Les qualificatifs alcooliques, sales, dangereux, drogués se construisent entre autres autour de préjugés élaborés à partir de connaissances insuffisantes ou fausses à propos de l'itinérance. Selon ces

représentations, la personne itinérante ne serait pas dans cette situation uniquement à la suite de difficultés de la vie.

En effet, les représentations collectives sur l'itinérance colorent la dynamique interactionnelle des citoyens avec les personnes itinérantes. De la pitié à la peur, en passant par la colère et le mépris, chacune des réactions émotionnelles qui émergent de ces représentations sociales collectives influence le comportement des citoyens, tout comme celui des policiers (Desrosiers, 2015), envers cette population, qui en subit les humeurs.

La pitié règne quand les itinérants sont perçus comme étant pauvres, seuls, malades et souffrants. On veut les aider à tout prix, quitte à les forcer à recevoir cette aide. La peur émerge quand les itinérants sont perçus comme bizarres, anormaux, déséquilibrés ou dérangeants; on veut s'éloigner d'eux ou les enfermer.

C'est la colère et le mépris qui naissent quand les itinérants sont perçus comme des irresponsables qui veulent être libres comme le vent, dégagés des entraves du travail quotidien, des comptes, des responsabilités familiales. On les trouve inutiles et paresseux exploités et profiteurs; on veut les forcer à travailler, les obliger à faire quelque chose. Dans ce dernier cas, l'itinérance est souvent vue comme un choix volontaire, comme si c'était l'itinérant qui nous rejetait, nous excluait, et qu'il était, par conséquent, entièrement responsable de son état (Laberge *et al.*, 1998).

Même si certaines de ces représentations s'avèrent infondées – elles font partie de la constitution du phénomène de l'itinérance et elles influencent le type d'intervention administrée à ces personnes, entre autres par des policiers (Desrosiers, 2015, Chapitre 7).

Ainsi, il est inévitable de parler des représentations collectives pour comprendre le phénomène d'itinérance contemporaine. De plus, pour saisir le contexte

d'émergence de ces représentations, il est intéressant d'effectuer un rappel de l'histoire de ce « vagabondage » (Laberge, 2000).

1.1.3. Le vagabond

La figure du vagabond provient du Moyen Âge. Son image est représentée par « des hordes vagabondes [...] [qui] encombrant les prisons et hantent les ruelles sombres ». (Laberge, 2000, p.12) Pendant plusieurs siècles, le vagabond était

férocement poursuivi par les agents du roi, marqué au fer rouge ou enfermé sans rémission [...]. Il était considéré comme au ban de la société, craint autant dans les villages que dans les villes, vivant souvent en bande dans des poches d'illégalisme dotées de leur propre culture (Laberge, 2000, p.13).

Il aura fallu près de quatre siècles pour que les mesures répressives contre les vagabonds s'atténuent. Au XIX^{ème} siècle, la peine d'enfermement relative à l'infraction de vagabondage devient plus légère. On dirige plutôt les vagabonds vers des industries pour les faire travailler et on leur offre des refuges pour la nuit (Laberge, 2000). La figure changeante du vagabond, qui subit de moins en moins de pratiques répressives, se stabilise ainsi au nouveau statut de nomade.

Cette mutation fut premièrement générée par l'arrivée « de la démocratie et du libéralisme comme principe de régulation des sociétés occidentales » (Laberge, 2000, p.14). Ici, entendons par libéralisme la capacité pour chacun de disposer de sa liberté comme il lui plaît et d'être autonome par rapport à l'État et responsable de lui-même (Manent, 2012). Après la mutation du vagabondage, c'est au tour du travail de se transformer. L'expérience du travail devient une valeur prisée au sein des sociétés occidentales, délaissant l'antique conception du « travail » comme étant une punition, tel que les douze travaux d'Héraclès le rappelaient. Ainsi, le travail est

maintenant « un moyen de promotion personnelle, un instrument de valorisation de soi et d'insertion dans la société des libres citoyens » (Laberge, 2000, p.15). Le changement de la figure du travail comme nouvelle valeur prise en société occidentale moderne creuse davantage le gouffre qui sépare les citoyens travailleurs et les itinérants sans emploi.

En somme, l'image du vagabond est tributaire des mutations des représentations sociales communes à propos des itinérants. Ces dernières jouent un rôle important dans la vie des itinérants, notamment dans leur sentiment d'acceptation sociale et dans le maintien de leur estime personnelle. En effet, ces personnes affirment se percevoir comme n'étant pas dignes d'existence. Dans *Chienne de vie*, elles précisent que « prendre soin de la santé de leur chien est l'unique raison pour laquelle [...] [elles sont] en vie » (Choquette, 2015). Sans leur chien, elles ne s'estiment pas suffisamment pour prendre soin d'elles-mêmes.

1.1.4. L'évolution de l'itinérance à Montréal

À la fin du 19^e siècle, on constate une résurgence des personnes itinérantes à Montréal (Laberge, 2000). Les personnes itinérantes abondent dans les rues et leurs délits se multiplient dans la métropole. Pour trouver un toit, ces derniers commettent des délits mineurs, ce qui les amène à fréquenter le milieu carcéral. À ce moment, les prisons viennent pallier au manque de ressources pour les personnes itinérantes en termes d'hébergement et de services d'approvisionnement en nourriture. Rapidement, les prisonniers provenant de la rue se multiplient, alors que les coûts reliés aux vivres et à l'entretien des prisons grimpent.

La possible création d'une prison municipale réservée à la population itinérante est mise sur la table dès 1890 (Aranguiz et Fecteau, 1998), entre autres pour inciter les itinérants à travailler au sein de la prison à des fins de diminution de coûts et de

« moraliser ceux que le vice a corrompus, en les empêchant de se livrer à l'oisiveté et la paresse » (Laberge, 2000, p.20). Au début du 20^e siècle, les autorités religieuses et quelques particuliers viennent en aide aux itinérants en organisant des soupes populaires ou en ouvrant des refuges à Montréal. Gustave Meurling fut un de ces particuliers, qui créa le Refuge municipal Meurling en 1914 (L'Itinéraire, 2014). Cette initiative ne change en rien la façon dont le vagabond est représenté dans la sphère sociale. Les propos d'Albert Chevalier, directeur du Refuge, le démontrent bien :

The vagrant is a social refuse! Should we utilize him ? Yes, we should do our utmost in order that he may be of some use since we cannot cure him. The refuse is and will remain a refuse. [...] It is, therefore, our duty to employ the vagrants, to direct them, to subject them to a rule which will replace the will which they lack and make them useful to society; we will thereby improve these social wrecks or at least prevent them from doing any harm. It seems impossible to cure them (Chevalier, 1892, cité dans Aranguiz et Fecteau, 1998).

Le vagabond est ainsi perçu comme « pitoyable et dégénéré » (Laberge, 2000, p.21). Le taux de personnes sans-emploi étant en augmentation, la demande auprès des organismes de charités grimpe rapidement (RAIIQ, 2013). La communauté est ainsi appelée à « offrir son aide tout en se protégeant de ses méfaits éventuels » (Laberge, 2000, p.21).

La crise économique des années 1930 et la Deuxième Guerre mondiale viendront toutefois changer le type d'aide fournie aux personnes itinérantes et surtout bousculer la mentalité en place entourant le phénomène de l'itinérance. C'est l'État-providence qui donne le ton en changeant le type d'aide administrée aux itinérants. Il prône l'importance de reconnaître comme un droit « les conditions minimales de survie, quitte à renoncer à faire du pauvre, et surtout du misérable, l'objet de mesures humiliantes ou stigmatisantes » (Laberge, 2000, p.24). À travers les institutions

sociales, ce discours identifie ainsi « l'enfermement charitable, hors du pénal, [comme] la dernière manifestation [...] de fixer [...] la figure du vagabond, en le déclarant d'irrécupérable » (Aranguiz et Fecteau, 1998).

En 1957, la mise à l'écart de populations considérées comme irrécupérables laisse place à « l'espérance d'une réinsertion sociale à base de traitements individualisés » (Laberge, 2000, p.24). En effet, le discours change de cap : « on cherche à permettre aux indigents, personnes seules ou familles de jouer dans notre société un rôle utile et conforme à leur dignité humaine » (*Ibid*). On veille maintenant à réhabiliter les individus déviants plutôt qu'à les entasser en prison.

Dans les années 60-70, « les institutions d'enfermement sont sévèrement critiquées partout en Occident » et l'essoufflement du financement public vient à bout de la qualité des services offerts (*L'Itinéraire*, 2014). En effet, « beaucoup d'itinérants ont été et sont toujours échappés par l'État à cause de ce manque de ressources » (*L'Itinéraire*, 2014, [s. p.]) et les impairs des institutions annonçaient un désengagement bien plus important dans les années à venir.

En effet, à partir de 1975, le désinvestissement du Gouvernement du Québec se fait sentir plus sérieusement, notamment à travers l'arrêt de subvention des logements sociaux. Au cours des années 1990, plusieurs réseaux et services (dont le RAPSIM en 1975, le Réseau SOLIDARITÉ Itinérance du Québec [RSIQ] en 1998, le Regroupement pour l'aide aux itinérants et itinérantes de Québec [RAIIQ] et *The Institute of Public Administration of Canada* [IPAC] en 1999) sont créés pour palier les effets de ce désinvestissement et lutter contre la pauvreté (Coté, 2012; RAIQ, 2013). De plus, les Centres de santé et de services sociaux (CSSS), la Ville de Montréal et le RAPSIM collaborent pour élaborer des services d'aide aux personnes itinérantes comme des centres d'accueil et des logements sociaux, dont le Programme

AccèsLogis (Coté, 2012). Leurs efforts ainsi qu’une crise du logement au début des années 2000 qui affectent les plus vulnérables de la société, invitent les gouvernements à intervenir dans la lutte contre l’itinérance.

Au cours des années 2000, la prise en charge de l’itinérance est soulignée par l’arrivée de plusieurs mesures sociales collaboratives. Le gouvernement du Québec, la municipalité de Montréal et plusieurs organismes se mobilisent pour faire de l’itinérance un enjeu social distinct et de premier plan. La stratégie nationale pour lutter contre la pauvreté et l’exclusion sociale de 2002 positionne le logement social comme point de pivot central à l’insertion des itinérants. Une des recommandations de cette stratégie consiste à

favoriser l’accès à un logement décent à un prix abordable par des mesures d’aide au logement ou par le développement du logement social, de même que par le renforcement du soutien communautaire aux personnes plus démunies socialement, dont les personnes sans-abri (ASNAT, 2008, p.12).

Le MSSS est le principal responsable du suivi du problème de l’itinérance au Québec, même si plusieurs ministères et organismes gouvernementaux interviennent dans ce domaine.

Le conseil d’administration du Fonds québécois d’habitation communautaire se joint à l’Union des municipalités du Québec (UMQ) pour mettre en commun les initiatives de l’ensemble des acteurs du monde de l’habitation dans le but de veiller à la création et au maintien de logements communautaires adéquats et à moindre coût (ASNAT, 2008). La Ville de Montréal s’efforce aussi d’investir en matière « de développement social, d’espaces publics, d’habitation, [...] de sécurité publique » et de représentations sociales envers les itinérants, tout en sommant une action urgente

de la part des gouvernements pour stopper l'itinérance chronique et encourager la cohabitation harmonieuse entre tous ses citoyens (ASNAT, 2008, p.24). Les organismes communautaires montréalais qui se démarquent à ce moment sont : la Mission Bon Accueil, la Mission Old Brewery, la Maison du père. À travers des programmes d'accompagnement, ils tentent de sortir les personnes itinérantes de la rue.

Ainsi, un utilisateur ponctuel sera rapidement dirigé vers un programme, lui évitant de glisser vers l'itinérance chronique. À titre d'exemple, quelque 700 utilisateurs, hommes et femmes, ont bénéficié, en 2007-2008, du programme d'accompagnement l'Étape à la Mission Old Brewery (ASNAT, 2008, p.15).

L'ère des programmes se ressent dans les refuges de la métropole. Ils réclament davantage de lits destinés aux usagers qui suivent des plans d'intervention à long terme, ce qui diminue conséquemment la disponibilité de lits pour les usagers ponctuels (MSSS, 2008).

1.2. État de la situation

1.2.1. La population itinérante de Montréal à ce jour

Malgré l'évidence de ce phénomène urbain, on compte peu d'études récentes et de statistiques fixes sur l'itinérance. En effet, les dernières études de la part de l'Institut de la Statistique du Québec remontent à plusieurs années. La plus récente enquête réalisée auprès de la population itinérante, qui sondait les personnes itinérantes des régions de Montréal-centre et de Québec, remonte à 1998-1999 (Institut de la statistique du Québec, 2003). À l'âge de ces études, il faut ajouter la difficulté à obtenir des chiffres précis à propos de l'itinérance. Considérant la complexité et la multitude d'éléments à regrouper pour quantifier le phénomène, le nombre de sans-abri à Montréal ou au Québec demeure très difficile à établir. En

effet, en se basant sur les chiffres issus du recensement de 2001, on remarque que le nombre de sans-abri à Montréal oscille entre 1000 et 30 000 (RAPSIM, 2008). Un écart qui en dit long sur les difficultés que le recensement quinquennal ou les études publiques éprouvent à quantifier le phénomène de l'itinérance.

Quantifier le phénomène de l'itinérance demeure un défi complexe, car plusieurs facettes de l'itinérance doivent être considérées pour réaliser cette opération : contraventions, refuges, prestataire d'aide sociale, logements sociaux, incapacité de paiement de loyer. Selon le RAPSIM, c'est la « façon la plus juste de dénombrer la population » en incluant l'ensemble des personnes qui se retrouvent dans cette situation au cours d'une année (2008).

En 2014, la hausse du nombre d'itinérants à Montréal n'a généré qu'une augmentation de 6 % de la fréquentation des refuges pour sans-abri (Montpetit, 2014). Pourquoi en est-il ainsi? On pourrait croire qu'il existe un problème en ce qui concerne l'accessibilité des refuges, du moins, il serait nécessaire de s'y attarder. Denis Coderre, loin d'aller dans cette direction, croit plutôt en la création d'un nouveau programme municipal, le Mouvement pour mettre fin à l'itinérance à Montréal (MMFIM), axé sur la création de nouveaux logements. Le RAPSIM, ayant critiqué le MMFIM dès ses premiers soubresauts, dénonce plutôt le manque de ressources financières provenant du gouvernement pour venir pallier aux failles déjà connues du système en fonction (Corriveau, 2015a). Le RAPSIM conçoit que le problème réside dans l'entretien des programmes déjà en place et déplore les investissements déployés pour créer de nouveaux programmes.

En 2016, la précarité économique et l'absence de logis stable perdurent.⁵ Plusieurs organismes qui offrent de l'hébergement aux personnes itinérantes à travers le Québec expriment leur incapacité d'assurer un toit à tous les demandeurs (RSIQ, [s. d.]). Réseaux, organismes, gouvernements et municipalités tentent de s'unir pour veiller à trouver un toit pour les personnes itinérantes.

1.2.2. Conditions de vie des itinérants

Il est possible de considérer d'autres aspects structurels qui sont pertinents pour l'étude du phénomène de l'itinérance. Selon le RAPSIM, qui a comme mission d'exposer le phénomène et d'intervenir à travers des organismes communautaires multiples, il existe quatre « causes ⁶ » structurelles : le déni de droits, le processus d'exclusion, le processus de marginalisation et celui de vulnérabilisation (2008). Pour l'organisme, des droits pourtant fondamentaux comme le droit à un salaire décent, à un logement, à la santé ou à l'éducation sont injustement refusés à la population itinérante. « Si vivre l'itinérance, c'est vivre un déni de droits, par extension, c'est vivre l'exclusion⁷ sous autant de formes : exclusion du travail, du logement, de la famille, etc. » (RAPSIM, 2008). De plus, cette exclusion mène la population itinérante à vivre selon des conditions qui s'éloignent des normes sociales existantes. Cette divergence a un effet marginalisant sur la population itinérante. En effet, sous le poids d'un déni de droits, de l'exclusion et de la marginalisation, la vie des personnes itinérantes

⁵Le nombre d'adultes temporairement sans adresse recevant un chèque d'assistance sociale à Montréal est passé de 147 à 2412 personnes entre 2002-2014. (MSSS, 2014)

⁶Parler de « causes » de l'itinérance représente une vision étroite du phénomène qui ne considère pas l'aspect interprétatif et personnel qui engendre une situation de vulnérabilité chez certaines personnes. Ce mémoire cherche justement à palier en partie cette difficulté.

⁷ Si l'exclusion est souvent liée à la pauvreté, elle ne s'y limite pas : « L'exclusion représenterait un cumul de ruptures ou de privations (comme la pauvreté avant elle) non seulement sur les plans matériel et économique, mais également sur les plans des relations sociales (lien social, réseaux, sociabilité) et de la participation aux mécanismes politiques qui régissent le vivre-ensemble (les formes d'organisation sociale, politique, économique, culturelle, etc.) » (Racine, p.95, 2007).

s'inscrit dans une logique de survie, ce qui les rend vulnérables au quotidien (RAPSIM, 2008). Ce sont donc des conditions situationnelles de la vie des personnes itinérantes qui occasionnent cette vulnérabilité.

À cette exclusion, il faut ajouter celle qui relève de l'absence de voix des itinérants. Le déni de droits qu'ils subissent s'attaque aussi à leur possibilité de se faire entendre. Ces derniers ne jouissent pas de visibilité médiatique et ne sont pas reconnus par le reste de la société comme des acteurs sociaux à parts égales. Une initiative intéressante qui a été entreprise par le groupe communautaire *L'Itinéraire* vise entre autres à donner une voix aux personnes itinérantes qui désirent s'exprimer par l'entremise de leur magazine (*L'Itinéraire*, 2016). Cette revue est destinée à aider le monde de la rue par le travail des personnes itinérantes. De cette façon, *L'Itinéraire* ne leur donne pas simplement un espace pour faire entendre leur voix : en leur donnant du travail, le groupe communautaire emprunte également une valeur sociale importante de la société pour faire valoir l'existence et les droits de ces personnes, qui doivent être égales de droits. Être considéré de la sorte permet aussi aux personnes itinérantes de se voir elles-mêmes comme digne de valeur (Choquette, 2015).

Devant les nombreuses difficultés auxquelles ces personnes sont confrontées, maintenir une bonne estime personnelle s'avère essentiel, mais très ardu. Outre les représentations sociales négatives envers les itinérants (violents, sales, menteurs), deux facteurs collaborent à les affecter dans leur processus de réinsertion sociale : leurs conditions de vie (instabilité et difficultés à s'adapter socialement au quotidien) et les structures des organismes (Laberge, 2000). « Pour plusieurs intervenants, ces genres de difficultés créent l'impression que les personnes itinérantes ne sont pas responsables dans la résolution de leurs propres problèmes » (Laberge, 2000, p.6). Pourtant, elles constituent bel et bien les conditions extérieures incontrôlables (de

santé mentale, de dépendance ou de non-respect de conditions d'habitation comme le respect d'un horaire fixe ou d'une subordination aux intervenants) avec lesquelles les personnes itinérantes doivent composer.

1.2.3. Autant de formes d'itinérance qu'il existe d'itinérants

Il existe une grande diversité de situations au sein de la population itinérante, qui est incidemment loin de former un bloc homogène. Au sein de cette population, il est possible de rassembler les personnes itinérantes sous des critères fixes. Plusieurs études s'entendent pour affirmer qu'il existe trois types d'itinérance : situationnelle, cyclique et chronique (Gouvernement du Québec, 2014; MSSS, 2014). Le Ministère de la Santé et des Services Sociaux (MSSS) définit ces catégories en se basant sur deux facteurs : le logement et le temps. Ainsi, un itinérant situationnel vit temporairement sans logement et parvient à se reloger, l'itinérant cyclique alterne entre la vie dans un logement et dans la rue et l'itinérant chronique « n'occupe pas de logement depuis une longue période » (MSSS, 2014, p.4). Différemment, Belcher, Scholler-Jaquis et Drummond (1991) représentent les trois stades de l'itinérance en d'autres termes : « *marginal, recent or chronic* » (p.90). Pour eux, le sentiment d'appartenance que les itinérants éprouvent envers la population itinérante et les conditions de leur logis sont les principaux facteurs à considérer. Se retrouvant souvent seules, sans familles ni amis, certaines personnes itinérantes développent des liens affectifs forts avec leur pair ou un animal de compagnie. Avec la création d'un lien affectif d'interdépendance avec une personne ou un chien, comme l'illustre le documentaire *Chienne de vie* (2005), certaines personnes itinérantes trouvent la motivation de se prendre en main. Cette liaison, en ce qui concerne le genre humain, est aussi féconde pour permettre la reconnaissance réciproque de ces personnes. Ainsi, pour Belcher, Scholler-Jaquis et Drummond, les personnes en situation d'itinérance chronique auraient développé une forte affiliation avec la communauté itinérante, chiens comme humains. À

l'opposé, celles qui tentent de rejoindre la société en évitant de se rapprocher des autres personnes itinérantes appartiendraient plutôt au stade *marginal* de l'itinérance (1991). Leur définition des stades de l'itinérance se rapproche davantage de celle qui est illustrée dans ce mémoire, considérant qu'elle tient compte de la perception ou l'interprétation de la situation d'itinérance des personnes elles-mêmes.

L'itinérant au stade « *marginal* » occupe encore un logement qui est souvent partagé par plusieurs personnes. Il est exposé à l'itinérance, car seul son logement le retient de vivre dans la rue, vers le prochain stade : « *recent* » (Belcher *et al.*, 1991). L'individu en stade « *recent* » d'itinérance fait l'expérience d'une situation temporaire d'itinérance. Sans domicile stable, il espère retrouver son emploi ou un logement le plus rapidement possible. Il est donc considéré comme un itinérant lorsqu'il est en contact avec des membres de la population active, mais lui-même ne se perçoit pas comme un itinérant, car il espère sortir de cette situation pour qu'elle ne devienne pas son quotidien. Enfin, les personnes en situation d'itinérance chronique se considèrent constamment en situation d'itinérance. Elles n'ont ni domicile ni moyen de revenir à leur ancienne vie et se conforment à leur nouveau statut. De plus, elles tendent à se considérer comme différentes du reste de la société en tournant plutôt leurs liaisons sociales vers les autres personnes itinérantes de leur environnement. À long terme, tout comme les personnes itinérantes des autres stades, les personnes itinérantes chroniques cherchent à regagner la société. Toutefois, ces derniers n'entreprendront pas de retour à la vie « normale » au détriment de leur liberté ou de leur autonomie. C'est d'ailleurs ce facteur qui assure la stagnation de leur statut de personnes itinérantes chroniques.

Ce langage institutionnel doublé des représentations sociales à propos des itinérants les identifie comme étant des membres externes de la société, avec un statut différent de celui du citoyen. À travers des caractéristiques normalisées comme

la sédentarité et de vivre sous un « toit fixe », les personnes itinérantes sont confinées à exister à travers le statut de déviant, même si elles arrivent à se départir de leur dépendance ou de leur situation de précarité économique. Cette déviance s'établit à travers l'ensemble des comportements adoptés par les personnes itinérantes, qui diffèrent de ce qui représente la norme pour la culture dominante.

1.2.4. Objectifs de la recherche

En prenant en compte les représentations sociales communes à propos de l'itinérance, de leurs conditions de vie tant personnelles et situationnelles que structurelles, je m'attarde aux interactions des itinérants avec la société. Pour y arriver, je tente de découvrir les différentes façons dont le déni de reconnaissance (être réduit au statut d'une personne invisible, dénuée de sa dignité et de ses droits) s'opérationnalise chez les personnes itinérantes (Honneth, 2013; Voirol, 2005). Plus précisément, je cherche à comprendre comment ils vivent ce déni quotidiennement, comment ils le négocient. De plus, je désire comprendre tant l'aspect individuel (subjectif et personnel) que structurel (rôle et façons de faire des institutions et de ses agents) du déni de reconnaissance. Assurément, je poursuis ma volonté de donner une chance aux personnes itinérantes de faire entendre leur voix en me basant sur leur vécu, pour parler de ce qu'elles vivent. Museler ces personnes s'avère un frein à la compréhension du phénomène de l'itinérance, tout comme ignorer le vécu de cette population.

1.3. Question de recherche

La question de recherche propose d'explorer le phénomène social de l'itinérance avec une approche compréhensive. À travers la façon dont les personnes itinérantes vivent leur marginalité, il existe un mal-être récurrent qui provient de plusieurs facettes de leur vie en société. Elles s'inscrivent toutes dans une temporalité

particulière, qu'elles soient individuelles ou structurelles. À travers l'expérience individuelle d'interaction avec plusieurs partenaires différents (passants, policiers, itinérants, intervenants, conseillers, acteur des institutions), il est possible de comprendre comment ces rapports interpersonnels les affectent. Autrement, en s'attardant aux occasions où ils sont entrés en contact avec les institutions (système de santé, programmes de réinsertion, programme de logement, refuges, organismes communautaires), il est possible de sentir que le déni institutionnel affecte leur rapport à eux-mêmes et à la société. Dans le but de couvrir ces deux éléments qui s'inscrivent sous le même créneau du déni de reconnaissance envers la population itinérante de Montréal, je propose la question de recherche suivante : comment le déni de reconnaissance est-il vécu au quotidien par les personnes itinérantes de Montréal?

1.4. Pertinence de la recherche

Le phénomène de l'itinérance au Québec a été abordé maintes fois et sous plusieurs angles, souvent en visant à quantifier et décrire le phénomène (Laberge, 2000; RAPSIM, 2008; MSSS, 2014; Roy, 2016, Belcher *et al.* (1991); Gouvernement du Québec, 2014).

Dans ces études, on parle beaucoup de programmes, d'institutions et de budgets, mais peu de relations, d'interactions et d'émotions. Pourtant, par qui et pour qui ces programmes, ces institutions et ces budgets sont-ils pensés si ce n'est par et pour les individus qui vivent l'itinérance? Une tendance s'établit au sein de la littérature entourant le phénomène de l'itinérance au Québec en s'éloignant de son objet : les personnes itinérantes. Plusieurs mémoires en travail social, en sociologie, en service social, en psychologie, qui figurent au sein du répertoire des mémoires et des thèses Archipel et Papyrus, traitent du phénomène de l'itinérance, mais très peu en communication (Ouellet, 2007; Raffestin, 2009). En voulant prendre un pas de recul

pour constater la vue d'ensemble de l'itinérance, nous avons perdu de vue l'expérience concrète de ceux qui la vivent, ceux qui en souffrent dans leurs rapports sociaux quotidiennement. Pour mettre en lumière la fécondité des rapports sociaux que ces personnes entretiennent, tant envers leur création identitaire que sur leur bien-être au quotidien, je ferai valoir l'expérience de vie des personnes itinérantes, à travers la mise en récit des événements de leur vie.

Une telle approche du phénomène de l'itinérance permet de confronter les plans d'action théoriques à l'expérience réelle de ses usagers. Au fond, comment serait-il possible d'évaluer les nécessités des itinérants sans leur demander? Je crois qu'il est juste d'avancer que la voix des itinérants est la première à être écoutée lorsqu'on désire comprendre la source de leur souffrance au quotidien. C'est dans cette optique que je positionne les relations, les interactions, les émotions des personnes itinérantes au centre de mon mémoire. Ce mémoire vise donc à donner une voix aux personnes itinérantes, à questionner les processus qui sont mis en œuvre dans la gestion de l'itinérance de leur point de vue. Du coup, il permet d'exposer en partie la réalité des itinérants.

Enfin, ce mémoire de recherche vient contribuer empiriquement au champ disciplinaire des communications, en conduisant une recherche de terrain qui me permet de développer des connaissances sur l'aspect interactionnel du quotidien des itinérants de Montréal. Ce travail permet aussi de souligner un phénomène qui s'inscrit quotidiennement dans la normalité des passants et qui se manifeste comme étant un effet indésirable de leur abondance en région urbain.

CHAPITRE II

CADRE DE RÉFÉRENCE

J'ai décidé d'aborder le phénomène de l'itinérance en partant du point de vue des personnes le subissant. C'est à leur vie sociale que je m'attarde, en me concentrant principalement sur les interactions qu'ils entretiennent avec les citoyens et les agents des institutions, mais aussi sur leur façon de composer avec le message dominant qui existe au sein du système institutionnel. Pour ce faire, je situe ma démarche dans une vision du monde qui met les rapports sociaux à la base de l'autoréalisation personnelle. La conception aristotélicienne, telle qu'elle est mobilisée par Axel Honneth dans sa théorie sociale de la reconnaissance, me permet un tel ancrage. Ainsi, en partant de cette conception du monde, je présente la « communauté juridique » dans laquelle les « personnes juridiques » s'entretiennent pour s'autoréaliser (Honneth, 2013, p.17). Par la suite, je décris plus précisément le concept de reconnaissance sociale d'Honneth et le modèle statuaire de Nancy Fraser (2005). Pour continuer, avec le concept de visibilité sociale d'Olivier Voirol (2005), j'illustre plus concrètement comment l'acte de reconnaissance permet d'exister au sein d'une interaction. Enfin, j'explicite ce qui occasionne le déni de reconnaissance tant chez Honneth que Fraser pour en démontrer les conséquences sur les individus : l'affaiblissement de l'estime de soi et le mépris. Avec ces outils théoriques, il me sera possible d'analyser la façon dont les personnes itinérantes vivent et luttent quotidiennement contre le déni de reconnaissance.

2.1. Conception aristotélicienne : la personne juridique

Pour aborder le phénomène de l'itinérance, je me positionne dans une conception aristotélicienne du monde. Reprenant cette conception dans sa théorie sociale de la reconnaissance, Honneth conçoit que les acteurs sociaux ne sont en position « de réaliser (leur) nature profonde que dans le cadre d'une collectivité politique » (Honneth, 2013, p.17). La vision aristotélicienne conçoit que l'individu et ses capacités sont inextricablement liés aux rapports sociaux entretenus au sein d'une collectivité, la Polis. Pour comprendre la « collectivité politique » de Honneth, il faut d'abord comprendre ce qui la constitue. Du point de vue d'un individu, elle est constituée de sa propre personne et de l'« autrui généralisé », qui représente l'ensemble des individus qui existent au sein d'une même collectivité (Honneth, 2013, p. 131). L'« autrui généralisé » est entre autres responsable de l'autoréalisation d'un individu, car le développement de l'identité d'un individu se bâtit à travers les rapports qu'il entretient avec les autres.

En continuité avec la conception aristotélicienne de la Polis, Honneth présente la « communauté humaine [...] comme l'unité éthique de tous [et non] comme un regroupement de sujets isolés » (Honneth, 2013, p.25). Cette unité éthique se cadre avec la « communauté juridique » présentée par Honneth qui implique l'existence d'un espace où tous les acteurs sociaux sont reconnus comme égaux dans leurs interactions. Pour illustrer le principe de « communauté juridique », l'auteur présuppose « l'existence d'obligations intersubjectives » qu'il définit comme une « condition quasi naturelle de tout processus de socialisation humaine » (Honneth, 2013, p.30). Ces dernières exigent que tous les « communicants soient conduits par la socialisation » et qu'ils acceptent « leur partenaire comme une personne du même genre [...] en assimilant les valeurs morales de (leurs) interlocuteurs privilégiés » (De Parseval, 2002, p.4). Cette façon de cadrer les interactions entre les individus est

intéressante, car elle induit l'égalité des acteurs sociaux, le partage des mêmes droits, comme une condition *sine qua non* de leur existence. Ainsi, tous les acteurs sociaux sont des « personnes juridiques » qui, à travers leurs « obligations intersubjectives » de reconnaissance, prennent part à la « communauté juridique ». Au sein de celle-ci, les personnes juridiques doivent reconnaître leurs partenaires d'interactions comme détenant la même valeur sociale qu'elles-mêmes.

L'élaboration d'une telle théorie sociale prend racine dans le postulat selon lequel « toute coexistence humaine présuppose un rapport élémentaire d'acquiescement mutuel entre sujets, sans lequel aucune forme de communauté n'aurait jamais pu apparaître » (Honneth, 2013, p.76). Ainsi, Honneth conçoit la reconnaissance mutuelle comme un fait social déjà contenu dans l'état de nature de l'humain. Cette reconnaissance mutuelle inhérente à l'existence humaine est ce qui constitue le « contrat social » et constitue la « personne juridique » pour Honneth.

2.2. L'acte de reconnaissance

Dans cette section, j'aborde l'acte de reconnaissance en m'attardant aux formes de reconnaissance chez Honneth ainsi qu'au modèle statuaire de Fraser.

2.2.1. Les formes de reconnaissances selon le modèle identitaire d'Honneth

L'acte de reconnaissance consiste à considérer un individu en lui affectant les trois formes de reconnaissance. Attribuer « l'amour », « la reconnaissance juridique » et « l'estime sociale » à une personne permet de construire « la relation positive qu'elle entretient avec elle-même » (Honneth, 2013, p.115). La première forme de reconnaissance affective provient de l'amour dont l'individu jouit dans ses relations primaires (famille, amis et partenaire de vie). De cet amour, l'individu peut bâtir sa confiance en soi et développer son estime de soi (Honneth, 2013). La reconnaissance juridique est une forme cognitive de reconnaissance qui provient d'une

« connaissance partagée des normes qui fixent les droits et les devoirs égaux à l'intérieur d'une communauté. (Elle) se rapporte au respect de soi, compris à la fois comme la conscience d'être doué de discernement moral et comme la capacité de revendiquer un droit. » (De Parseval, 2002, p.5) Enfin, la dernière forme est l'estime sociale. Elle est le produit des deux types de reconnaissance précédents qui renvoient à « la forme la plus accomplie de relation pratique à soi : l'estime de soi » (*Ibid*). Elle se traduit comme étant « la certitude pour un individu de posséder des qualités jugées singulières et irremplaçables au regard de l'orientation morale de la société dans laquelle il vit » (De Parseval, 2002, p.6).

Être reconnu à travers les trois formes assure « la participation de la personne juridique à la vie publique d'une collectivité » (Honneth, 2013, p.68). Cette personne se voit ainsi conférer un ensemble d'attentes sociales qu'elle doit respecter pour conserver le statut de personne juridique; c'est ce qui constitue son « contrat social⁸ » (Honneth, 2013, p.76). Pour Honneth, il s'agit là de la condition de la vie en société : « c'est seulement quand tous les membres de la société respectent mutuellement leurs exigences légitimes qu'ils peuvent développer des rapports sociaux non conflictuels et assurer ensemble les tâches sociales auxquelles le groupe est confronté » (Honneth, 2013, p. 88). Au sein de cette vie sociale, la « personne juridique » est reconnue comme étant équitablement redevable et semblable aux autres de sa communauté (Honneth, 2013, p.68). En respectant son contrat social, la personne juridique veille et assure le développement de rapports non conflictuels et

⁸ Essentiellement, selon la conception hégélienne de la vie sociale, « l'homme est nécessairement reconnu et il est nécessairement reconnaissant » (Honneth, 2013, p. 75). Cette mutuelle reconnaissance précède ainsi l'existence de l'humain, car elle relève de « l'état de nature de l'homme ». (*Ibid*) Ainsi, dès que l'être humain entre en relation avec autrui, il se verrait conférer le statut de personne juridique. Toutefois, il en est tout autre lorsque l'on s'attarde concrètement à la vie sociale entre des acteurs de statuts divergents qui sont marginalisés au sein d'une communauté.

respectueux avec autrui, et permet aux acteurs sociaux d'agir au nom d'une collectivité qui leur ressemble.

En somme, reconnaître une personne signifie la considérer comme soi, comme ayant la même valeur, les mêmes droits et le même pouvoir d'action en société que soi. La reconnaissance réciproque des « personnes juridiques » est ce qui crée un ensemble qu'Honneth appelle « communauté juridique ». À travers les trois types de reconnaissance, ces personnes sont intersubjectivement reconnues et le respect de leur « contrat social » leur permet de maintenir des rapports non conflictuels au sein de la société (Honneth, 2013, p.76).

2.2.2. Le modèle statuaire de la reconnaissance

Nancy Fraser s'intéresse aux luttes pour la reconnaissance dans un cadre de justice sociale. Elle affirme que ces luttes « peuvent aider à la redistribution du pouvoir et de la richesse, favoriser l'interaction et la coopération par-delà des gouffres de différence [...]. Tout dépend de la manière par laquelle on aborde la reconnaissance » (Fraser, 2005, p.74). Fraser s'y est attardé par le « modèle identitaire » en le critiquant dans la plupart de ses ouvrages. Elle soutient que ce modèle s'attarde à la culture dominante qui stigmatise certains groupes et discrédite leur identité culturelle : « [c]onséquences de rencontres répétées avec le regard stigmatisant d'un autre culturellement dominant, les membres (de ces) groupes [...] intériorisent des images de soi négatives et sont dans l'impossibilité de développer une identité culturelle propre vigoureuse » (Fraser, 2005, p.75). On retrouve dans le travail de Fraser une approche de la reconnaissance qui insiste sur les conséquences des actions des membres de la culture dominante. Cela met de l'avant, tout comme chez Honneth, le rôle social des individus (ou de l'autrui généralisé) dans la marginalisation de certaines populations.

Fraser propose un modèle pour appréhender les luttes pour la reconnaissance : le « modèle statuaire ». Ce modèle comporte deux dimensions analytiquement distinctes qui permettent de traiter de justice sociale. La première est celle de la reconnaissance, qui concerne « les effets des normes et des significations institutionnalisées sur la position des acteurs sociaux » (Fraser, 2005, p.83). La deuxième est celle de la distribution, qui touche à « l'attribution des ressources disponibles aux acteurs sociaux » (*Ibid*). Fraser explicite la nature de ces deux dimensions :

La dimension de la reconnaissance correspond à l'ordre statuaire de la société, et donc à la construction, par des modèles de valeurs culturelles socialement établis, de catégories culturellement définies d'acteurs sociaux, les groupes statutaires, chacun se distinguant par l'honneur, le prestige et l'estime relatifs dont il jouit vis-à-vis des autres. [...] La dimension de la distribution correspond à la structure économique de la société, et donc à la constitution, au travers du régime de propriété et des marchés du travail, de catégories d'acteurs économiquement définies, les classes, qui se distinguent par leur dotation différenciée en ressources (Fraser, 2005, p.83-84).

À la différence d'Honneth, le modèle statuaire s'attaque aux modèles de valeurs culturellement établis qui régulent l'interaction et qui sont maintenus à travers les institutions. À l'opposé, Honneth ne présente pas le déni de reconnaissance de façon macro sociale en suggérant qu'il s'effectue dans les rapports entre les personnes juridiques. De plus, Fraser met en évidence l'importance de l'égalité des ressources de chacun pour pouvoir prendre part équitablement à la collectivité. Elle soutient aussi que cette inégalité des ressources provoque le déni de reconnaissance de ces personnes (Fraser, 2005). Enfin, ce modèle s'avère pertinent entre autres pour comprendre les implications de la reconnaissance vécue à travers les structures et institutions.

2.3. Visibilité, invisibilité et visibilité sociale

Avant de se concentrer sur les conditions et conséquences de la reconnaissance, il est nécessaire de se dégager de ces aspects théoriques pour démontrer comment l'acte de reconnaissance s'opérationnalise concrètement entre les acteurs sociaux. Les concepts de visibilité, d'invisibilité et de visibilité sociale permettent de saisir concrètement la manifestation de l'acte de reconnaissance et du déni de reconnaissance. Dans cette section, j'aborde ces concepts pour démontrer l'opérationnalisation de ces actes.

2.3.1. Définition

Selon Honneth, la visibilité et l'invisibilité ne se réfèrent pas aux simples capacités perceptives de l'individu. C'est plutôt dans l'intention et l'attention volontaire de l'individu que ces deux concepts prennent forme. Par exemple, Honneth utilise la situation vécue par des domestiques noirs, réduits à l'invisibilité par leurs maîtres blancs à travers des gestes physiques conscients. Ces derniers se dévêtissent sans pudeur devant leurs domestiques et n'accordent aucune attention à leur présence. « Ils cherchent intentionnellement à faire comprendre aux Noirs qui sont physiquement présents qu'ils leur sont invisibles » (Honneth, 2004, p.138). Ainsi, le concept de visibilité transcende la simple perception visuelle de l'autre, elle « amorce une capacité d'identification individuelle » (Honneth, 2004, p.138). Cette mise en visibilité fait exister l'individu et rend possible sa participation à la vie sociale.

Ainsi, l'action de « mise en visibilité » s'effectue par l'émission de gestes physiques intentionnels à l'égard d'une personne (Honneth, 2004). Par l'expression publique « d'actions appropriées, de gestes ou d'expression du visage » à l'égard d'une personne, elle peut être « positivement remarquée [...] selon le rapport social

en question » (Honneth, 2004, p.141). La mise en visibilité d'une personne doit donc se faire publiquement pour que la communauté puisse en témoigner.

Les formes positives d'expression qui permettent la mise en visibilité d'une personne sont des gestes physiques, comme un regard, un hochement de tête, un sourire, et aussi des actes de langage. En effet, ces actes permettent eux aussi d'« affirmer clairement et publiquement à la personne en question qu'on lui a accordé une approbation sociale, ou qu'elle possède une légitimité sociale » (Honneth, 2008, p.144). Alors, il ne s'agit pas de simplement « constater » l'autre, mais également d'en reconnaître l'existence en partageant publiquement, à travers des gestes, cette reconnaissance.

En se basant sur ce postulat, il est possible de concevoir la visibilité sociale comme une forme initiale de la reconnaissance sociale. De cette façon, la mise en visibilité de chacun est le premier pas qui permet à l'individu d'exister au sein de la vie sociale comme un de ses acteurs (Honneth, 2008a). Une fois que sa visibilité est rendue publique, sa participation à la collectivité comme personne juridique est possible.

2.3.2. Les conditions de l'acte de reconnaissance

Il existe des conditions qui sont inhérentes à l'acte de reconnaissance sociale d'une personne (Honneth, 2008a). Ici, je me concentre sur deux éléments, « l'identification cognitive » et « l'expression », pour permettre une application empirique de l'acte et du déni de reconnaissance. « L'identification cognitive », comme « l'expression », découle de la définition de l'invisibilité sociale (Honneth, 2008, p.231). Ainsi, il est nécessaire de décrire plus précisément l'invisibilité sociale et ce à quoi elle réfère pour mettre en lumière ces deux conditions de l'acte de reconnaissance.

L'invisibilité sociale

Il est possible, pour définir l'invisibilité sociale, de recourir à la même logique que celle employée pour décrire la visibilité sociale. De la même façon, l'invisibilité sociale s'opérationnalise à travers une intention d'omettre plutôt que de confirmer la présence d'un individu qui est perceptible dans un espace commun. Honneth précise que l'individu prend conscience de son invisibilité au moment où il ne peut confirmer sa propre présence dans le regard des autres (Honneth, 2004). Cette impossibilité de confirmer son existence réside dans l'omission de gestes physiques et intentionnels à son égard. Ainsi, il précise que « c'est seulement parce que nous possédons une connaissance commune de ces formes positives d'expression que nous pouvons voir dans leur absence une marque d'invisibilité et d'humiliation » (Honneth, 2004, p. 140). Ici, le terme « commune » prend le sens de « partagée », ce qui veut dire que la connaissance de tous ceux qui figurent au sein d'un même espace social leur permet de témoigner de l'absence de ces « formes positives d'expression » (*Ibid*). Il existe donc une connaissance partagée de la part de la collectivité à propos des conditions de la reconnaissance.

Cette omission de gestes est le reflet d'une intention à ignorer ou à « dénier » l'existence d'un individu dans un espace partagé (Honneth, 2008a). Pour pouvoir invisibiliser une personne, il faut dans un premier temps remarquer cette personne, c'est ce qu'Honneth appelle « l'identification cognitive » ou encore, « la connaissance » (Honneth, 2004, p.141; Honneth, 2008, p.228). C'est aussi par cette condition qu'il est possible de déterminer si un individu est ignoré volontairement, par inattention ou encore par déficience visuelle. Pour Honneth la première étape pour parler de mise en visibilité ou de réduction à l'invisibilité est donc « l'identification cognitive » (*Ibid*). Ayant pris conscience de la présence d'un individu, il est ensuite possible de confirmer ou d'infirmer la visibilité de celui-ci par « l'expression ».

Transposés à la reconnaissance, tant l'acte de reconnaissance que son déni, relèvent de l'identification cognitive et de l'expression. Dans le cas de l'acte de reconnaissance, les conditions de la « connaissance » et de « l'expression » sont remplies. En ce qui concerne le déni de reconnaissance, une de ces conditions fait défaut, « l'expression », qui permet de confirmer la conscience de l'existence de l'autre à travers des gestes physiques intentionnels à son égard. Ne pas émettre ces gestes est un refus délibéré de reconnaître une personne. Ces deux actions réunies, la « connaissance » et « l'expression », ne peuvent s'effectuer de façon inconsciente, par la distraction ou l'inattention. Le déni de reconnaissance vient réduire volontairement une autre personne au statut d'invisibilité : les actes volontaires d'évitement sur la rue en sont de bons exemples.

2.3.3. L'enjeu interprétatif de l'intention

L'intention qui relève de l'émission des gestes de mise en visibilité d'une personne mérite une plus grande attention. En effet, « l'intention », comme le présente Olivier Voirol, nécessite certaines précisions quant au rôle des acteurs qui manifestent leur intention à interagir.

En comprenant que la vie des itinérants est constamment ponctuée d'actes de déni de reconnaissance à travers leurs interactions avec les passants, les policiers ou les intervenants, par exemple, il est essentiel de s'attarder à la façon dont chacun d'entre eux conçoit ces gestes d'ignorance et d'évitement. En effet, même s'ils peuvent témoigner des mêmes gestes lorsqu'ils mendient, tous n'y perçoivent pas la même offense. C'est vers le caractère interprétatif de leurs perceptions qu'il faut se tourner pour saisir ces différences. Chaque itinérant comprend le monde à sa façon et peut concevoir sa situation d'itinérance sous plusieurs angles. Certains se disent victimes en quelque sorte, du comportement des passants ou des exigences des institutions, d'autres prennent l'entière responsabilité de leur condition.

C'est donc aux personnes itinérantes et à leur interprétation du monde social que revient le pouvoir de faire changer un acte d'ignorance consciente (dénî de reconnaissance) en ignorance bénigne (inattention). Effectivement, on ne peut parler de déni de reconnaissance dans le cas où un passant inattentif ne manifeste pas la « connaissance » d'un itinérant. Comme mentionné dans la section précédente, le critère de la « connaissance » précède à la fois l'acte et le déni de reconnaissance, qui sont tous deux des gestes intentionnels.

Un peu de la même façon dont Umberto Eco (1989) a parlé du rôle du lecteur dans la création de sens d'un contenu littéraire, l'itinérant, en interprétant les actions d'autrui, crée un sens qui est propre à son existence au sein de son environnement social. Plus précisément, Umberto Eco a amené un tout autre regard en sémiotique pragmatique, en proposant que la création de sens réside, non pas uniquement dans le contenu, mais aussi dans la « réception » de ce contenu (1989). Ainsi, le sens qui émerge d'un agencement de mots au sein d'un livre peut prendre plusieurs significations, en fonction de la nature du lecteur : celui qui interprète selon ce qu'il connaît et ce qu'il ignore.

De la même manière, deux itinérants qui vivent une même situation peuvent l'interpréter complètement différemment. L'un peut affirmer qu'il a été ignoré consciemment. L'autre, que les gens sont toujours pressés à ce moment de la journée. Deux réactions, deux façons d'interpréter un même geste. Ces réactions sont le résultat d'une création de sens complètement différente, entre autres dû aux différentes « compétences » (« connaissances de codes ») de chacune de ces personnes à donner « un contenu aux expressions » qui leur sont destinées (Eco, 1989, p.67). Ainsi l'ensemble des « connaissances de code » et l'expérience de chaque

personne modèlent leur interprétation du monde et teintent constamment leurs perceptions (Eco, 1989, p.68).

Dans ce mémoire, l'expérience des personnes itinérantes est mise à profit pour me permettre de mieux comprendre ce phénomène et de l'exposer tel que vécu et exprimé par ces derniers. Ainsi, il existe aussi un enjeu interprétatif important — un enjeu de « réception » — qui est implicite à cette façon de procéder (Eco, 1989, p.20).

2.3.4. La visibilité sociale et l'itinérance

Le concept de visibilité sociale s'attarde « aux processus par lesquels des groupes sociaux [...] bénéficient ou non d'une attention publique » (Voirol, p.16, 2005). Cette attention de la part de la collectivité est décrite comme étant sélective : au profit de certains groupes et au détriment d'autres. (Voirol, 2005) Il précise que la capacité des acteurs à se rendre visibles, à exister et à être vus et entendus est capitale pour qu'ils

[...] parviennent à se constituer un soi, une conception d'eux-mêmes dans un rapport intersubjectif et entrer dans des rapports de reconnaissance avec autrui [...] La condition première de la relation de reconnaissance est la possibilité d'exister dans un univers de parole et d'action, de « compter » pour autrui et de contribuer, de ce fait, à la pratique collective. (Voirol, 2005, p.12)

Voirol, qui accorde beaucoup d'importance à l'acte de reconnaissance et à la pratique collective, s'est intéressé aux groupes des exclus, notamment à travers les études de Snow et Anderson sur les personnes sans-abri. Connaissant la condition des itinérants, qui « font l'expérience régulière de l'invisibilité par une privation de l'attention d'autrui », il propose un aspect performatif à cette absence d'attention. (Snow et Anderson, 1993) En ne leur donnant pas d'attention ou de voix, ils se définissent comme n'étant pas dignes d'attention et ne tentent pas de faire valoir leur voix en société.

Les acteurs invisibles sont privés d'attention, ne font pas l'objet d'une quelconque considération, pas même celle de la stigmatisation; ils se trouvent exclus, non seulement des relations de reconnaissance, mais des relations tout court. (Voirol, 2005, p.12)

En ce qui concerne les personnes sans-abri, Voirol précise les gestes à travers lesquels ces derniers sont mis à l'écart de la société et réduits à l'invisibilité :

Lorsqu'ils ne sont pas l'objet d'une curiosité négative, ils sont ignorés par les passants, qui s'engagent dans des rituels d'évitement et de prise de distance. Ces jeux subtils d'évitement du face-à-face impliquent une mise à l'écart de toute relation sociale qui se traduit, pour les personnes sans-abri, par une remise en cause permanente du sens de soi. (Voirol, p.16, 2005)

Sans évoquer directement le principe de reconnaissance sociale d'Honneth, Voirol expose un usage de termes (attention, déni d'attention) et une définition de la visibilité sociale qui se rapproche de cette conception. On retrouve entre autres cette proximité de pensée lorsqu'il présente les conséquences de l'absence de visibilité, soit l'atteinte à l'estime de soi. (Voirol, 2005)

Dans ses recherches, Voirol se concentre à établir les présuppositions de l'invisibilité sociale. Le sociologue mentionne qu'« on ne peut parler d'invisibilité d'un univers social sans se référer [...] à un espace de relations sociales spécifiques, que l'on parvient à identifier et à dégager dans ses caractéristiques propres qui le distinguent d'autres mondes sociaux. » (Voirol, p.18, 2005) Ainsi, il précise que s'il advient qu'un acteur ou une situation passe inaperçu, cela ne renvoie pas à l'existence ou non de canaux de communication (Voirol, 2005). Il précise qu'il existe une question plus complexe sur laquelle il est essentiel de s'attarder, celle de la « toile de fond politique » qui indique ce qui peut être visible ou non, qu'il aborde par la visibilité

médiatisée. (Thompson, 2005, p.67) Il explique son concept de visibilité médiatisée en parlant de visibilité de populations dans la sphère publique avec l'aide de John Thompson. Ce concept met plutôt de l'avant une approche sociopolitique de la visibilité, suggérant que les médias modernes sont devenus l'instrument du pouvoir, les rendant responsables du rapprochement entre « l'horizon des activités dignes d'attention et (celle) des pratiques socialement reconnues ». (Voirol, p.20, 2005) Ainsi, les médias dicteraient ce qui doit être digne d'attention, selon le niveau d'acceptabilité sociale des pratiques individuelles et collectives perçues. (Voirol, 2005)

En somme, Voirol approche le concept de reconnaissance sociale avec une vision plus adaptable à une étude empirique qui suggère des nuances pertinentes à la vision honnétienne, notamment à propos des moyens qui sont employés par les passants pour réduire à l'invisibilité sociale.

2.4. Le mépris : forme ultime du déni de reconnaissance

Si Thompson et Voirol se sont intéressés à la visibilité médiatisée à propos de ce qui peut être visible ou non, ils se sont aussi attardés aux inégalités qui existent dans la lutte pour cette visibilité. Ils perçoivent qu'en étant incapables d'avoir accès à la scène médiatisée, les acteurs sociaux vivent un sentiment d'inexistence sociale, de mépris et de négation d'eux-mêmes. (Thompson, 2005) « Leur expérience de refus est vécue sous forme de dévalorisation et de dénigrement ». Ils affirment que c'est par le « silence et l'invisibilité dans l'espace d'apparition publique » que ce mépris prend forme (Voirol, 2005a, p.117). Le mépris traduit/qualifie ainsi la forme ultime du déni de reconnaissance et il se manifeste sous plusieurs aspects, avec des conséquences différentes. Chose certaine, c'est par le déni de reconnaissance qu'il est pertinent de l'aborder.

2.4.1. Le déni de reconnaissance

Que ce soit à travers l'atteinte à leur intégrité physique, par l'exclusion de leurs droits ou en portant atteinte à leur valeur sociale par l'ignorance d'autrui, les individus qui expérimentent le déni de reconnaissance sont affectés négativement dans leur rapport à eux-mêmes. Honneth (2008) avance que maintenir un individu dans une expérience de déni de reconnaissance aboutit au mépris; il précise que les conséquences reliées à ce sentiment sont considérablement néfastes à la perception de soi de l'individu. En effet, dans ces situations de mépris, « la dissolution de la confiance en soi en tant que personnes dignes d'affection » s'additionne à « la perte du respect de soi comme membres d'une communauté d'égaux en droits » et à « la perte de l'estime de soi comme sujets » participants à la vie commune. (Honneth, 2008, p.21) Le sentiment d'inégalité qui en résulte creuse le clivage déjà bien présent entre population citoyenne et population itinérante générant ainsi un sentiment d'abaissement de la confiance et du respect de soi. Cet état exacerbe la marginalisation des personnes qui font l'expérience du déni de reconnaissance et leur indique qu'elles ne méritent pas l'accès à une expérience de dignité égale aux autres. (Honneth, 2008a)

Ces expériences de mépris sont visibles au quotidien à travers la lutte pour la reconnaissance des personnes itinérantes. Celles-ci mènent cette lutte à travers des tentatives d'interactions avec autrui. Que ce soit pour un peu de monnaie, un signe de reconnaissance ou un peu d'empathie, chaque passant sur la rue Saint-Catherine au centre-ville de Montréal peut en témoigner. Ces passants dissimulent ce refus d'interagir sous plusieurs tactiques d'évitement, allant du changement de trajectoire à l'isolement volontaire avec leur cellulaire ou autres effets personnels. Ces expériences d'ignorance sont de l'ordre du déni de reconnaissance et peuvent avoir des effets néfastes sur le sentiment d'inclusion sociale des personnes itinérantes

quand ces situations de déni sont répétées. (Voirol, 2005) Conséquemment, l'ignorance des passants est un facteur qui vient anéantir les efforts d'interaction des personnes itinérantes. Dans le cadre de ce mémoire, je pointe a priori le manque de participation citoyenne comme un frein à la reconnaissance sociale des personnes itinérantes.

Un autre principe qui permet d'aborder le déni de reconnaissance de la population itinérante est celui du « *seen but unnoticed* » (Brekhus, 1998, p.35). Malgré la forte présence des personnes itinérantes en zone urbaine, il est possible de constater une tendance chez les passants à considérer les personnes itinérantes comme invisibles. La sociologie de l'invisible proposée par Wayne Brekhus corrobore cette caractéristique de l'itinérance par le « *seen but unnoticed* ». Brekhus propose « une nouvelle manière de voir la réalité sociale (en) se penchant sur ce qui ne retient pas l'attention. » (Voirol, p.29, 2005) Sous cet angle, la réaction d'habituation des passants rend invisible la forte présence des itinérants dans les rues. Conséquemment, les citoyens ne considèrent plus les itinérants comme une partie de la marge de la société, ils renient leur existence même en les traitant comme invisibles : ils font partie du décor, de l'arrière-plan. Enfin, la vision de Brekhus fait écho à celle d'Honneth en ce qui concerne la remise en question de soi des itinérants dans leur expérience du mépris : « les conséquences liées à la non-reconnaissance d'un individu ou à sa condamnation à l'invisibilité sont déterminantes dans le processus « d'émancipation, d'autonomie et de création identitaire de l'individu » (Honneth, p.247, 2008). Tant chez Brekhus, Voirol ou Honneth, l'invisibilisation de l'individu s'accompagne d'une remise en question de soi et de conséquences néfastes sur sa « création identitaire » (Honneth, 2013).

2.4.2. Subordination et déni : le modèle statuaire

Pour remédier au déni de reconnaissance et arriver à la parité entre tous, le modèle de Fraser vise à changer les valeurs que proclament les institutions. (Fraser, 2005) Pour elle, c'est une question de statut social plutôt que d'identité : « ce qui doit faire l'objet d'une reconnaissance n'est pas l'identité propre à un groupe, mais le statut pour les membres de ce groupe de partenaires à part entière dans l'interaction sociale » (Fraser, 2005, p.79). Elle affirme que les institutions détiennent un rôle dans le maintien des représentations dominantes de certains groupes :

les modèles institutionnalisés de valeurs culturelles constituent certains acteurs en êtres inférieurs, en exclus, en tout autres, ou les rendent simplement invisibles, c'est-à-dire en font quelque chose de moins que des partenaires à part entière de l'interaction sociale, alors on doit parler de déni de reconnaissance et de subordination statuaire (p.79).

À son œil, le déni de reconnaissance est donc une relation institutionnalisée de subordination sociale, qui se mobilise à travers les pratiques et les discours institutionnalisés (Fraser, 2005). La vision de Fraser est intéressante, car elle permet d'explorer d'autres éléments qu'Honneth aborde dans sa théorie sociale et qui présente plutôt le déni de reconnaissance comme résidant dans les discours et les représentations des individus.

En effet, Fraser considère que les institutions sociales « régulent l'interaction en fonction de normes culturelles empêchant la parité » (Fraser, 2005, p.79). Elle précise que ces normes culturelles dessinent certains groupes d'acteurs sociaux en modèles, et d'autres en inférieurs ou déficients. Que ce soit en termes de discriminations sexuelles ou raciales, « le résultat est le déni à certains membres de la société du statut de partenaire à part entière de l'interaction » (Fraser, 2005, p.80). L'auteure précise que ce déni est dans certains cas

juridicisé [ou] expressément codifié dans une loi formelle; dans d'autres, il est institutionnalisé à travers des politiques gouvernementales, des codes de l'administration ou des pratiques professionnelles. Il peut également être informellement institutionnalisé, dans des schémas d'association, des habitudes anciennes ou des pratiques sociales sédimentées de la société civile (Fraser, 2005, p.80).

L'auteur précise que le cœur de l'injustice réside dans le modèle institutionnalisé : il hiérarchise la population en strates inégales et opprime une population précise en déniaient leurs droits, leurs pratiques ou leurs valeurs, leur indiquant une position inférieure aux autres membres à part entière de la société (Fraser, 2005). Les institutions leur imposent le statut de dominés. Ces dernières sont régies par la culture dominante et indiquent la place qui revient à ces personnes dans la société : en marge. La seule place qui leur est accordée pour pouvoir exister au sein de cette société est circonscrite par la culture dominante et caractérisée par un faible pouvoir de décision, de participation et de discours. Cette injustice est « un obstacle à leur participation sur un plan d'égalité », soutient Fraser (2005, p.80). Les individus sont forcés par les institutions à se subordonner aux valeurs, aux pratiques courantes et à l'ordre imposé par la culture dominante pour pouvoir agir à titre de membres de la société. Cela constitue « une violation sérieuse du principe de justice » (Fraser, 2005, p.80).

À cette domination par le modèle institutionnel s'ajoute celle de « l'inégalité économique » (Fraser, 2005, p.75). Pour Fraser, Honneth est « dans une large mesure silencieux sur le thème de l'inégalité économique » et n'aborde pas le thème de la disponibilité des ressources pour entreprendre ainsi que maintenir une lutte pour la reconnaissance. À l'opposé, Fraser insiste sur cet aspect de la vie sociale, sous le nom de la « subordination économique » et de la « distribution inique ». Elle affirme que l'attribution des ressources est un aspect indéniable à aborder lorsqu'il est question de justice sociale (Fraser, 2005).

2.4.3. Subordination économique : caractéristiques structurelles du système économique

Fraser croit que la participation égale des acteurs est entravée lorsque « certains acteurs manquent des ressources économiques nécessaires pour interagir avec les autres en tant que pairs » (Fraser, 2005, p.82). Elle affirme que ce sont « les structures économiques, le régime de la propriété et les marchés du travail [qui] privent les acteurs des ressources nécessaires à une pleine participation. » (Fraser, 2005, p.83) Ce type d'injustice et de subordination économique est celle que Fraser appelle la « distribution inique » (*Ibid*), et est particulièrement pertinente pour étudier le phénomène de l'itinérance, considérant la précarité économique qui le constitue en partie.

En somme, la vision d'Honneth, qui présuppose que tous les acteurs d'une même collectivité sont égaux a priori de par leurs obligations intersubjectives de se reconnaître, est un point de départ pertinent pour comprendre le déni de reconnaissance. Toutefois, la vision de Fraser se rapproche davantage de la réalité sociale vécue par les itinérants qui ne sont pas des acteurs égaux de tous au sein d'une même société. De cette façon, la distribution inique est un aspect intéressant à retenir, dans la mesure où elle constitue une entrave difficilement surmontable pour les acteurs en quête d'égalité.

2.4.4. Les formes du mépris

Les phénomènes d'assujettissement, de domination et de subordination sont identifiés comme relevant de l'ordre du mépris par Fraser et Honneth (Fraser, 2005; Honneth, 2008; 2013). Honneth évoque ce mépris comme étant la conséquence de l'expérience prolongée du déni de reconnaissance (2013). Fraser, quant à elle, en fait la base de son modèle, se situant non pas dans une absence de geste qui reconnaisse

l'individu en marge, mais bien dans l'aspect performatif du mépris, qui stigmatise les individus qui figurent dans des groupes dominés (2005).

Trois formes de mépris sont présentées par Honneth. La première est celle qui est ressentie lorsqu'un individu voit son intégrité physique menacée, comme lors d'une expérience de viol ou de violence physique. La deuxième se manifeste dans « les expériences d'humiliation » quand un sujet « se trouve structurellement exclu de certains droits au sein de la société » (Honneth, p.227, 2013). La troisième, celle qui retient mon attention, s'attarde à l'humiliation qui est créée lorsqu'il y a jugement négatif de la valeur sociale de certains individus ou groupes (Honneth, p.228, 2013). Ce type de mépris souligne que le statut d'une personne est tributaire du « degré d'estime sociale accordée à la manière dont (cette personne) se réalise dans l'horizon culturel d'une société » (*Ibid*). Ce type de mépris émerge au moment où « la hiérarchie sociale des valeurs », établie historiquement par une communauté, décrète l'infériorité de certains modes de vie ou convictions au sein de cette même communauté (Honneth, 2013). Ainsi, cette hiérarchie

interdit aux individus concernés d'attribuer à leurs capacités personnelles une quelconque valeur sociale. La dépréciation de certains modèles d'autoréalisation a pour effet que ceux qui s'y conforment ne peuvent reconnaître à leur existence aucune signification positive au sein de la communauté (Honneth, p.228, 2013).

Cette vision se rapproche de celle de Fraser, dans la mesure où l'individu dénié ne peut avoir accès aux droits qui lui permettent de bénéficier du même statut social qu'autrui.

Ce déclassement social entraîne ainsi une perte d'estime personnelle, car il empêche l'individu de s'autoréaliser et de s'accomplir (Honneth, 2013). Pour

reprendre l'exemple présenté plus tôt dans cette section, le cas de l'invisibilité sociale occasionne chez certains groupes

une forme de mépris extrême qui passe par le silence et l'invisibilité dans l'espace d'apparition publique et qui surpasse de loin les formes de mépris s'exprimant par l'insulte, le dénigrement et la dévalorisation (première forme de mépris pour Honneth) (Voirol, 2005a, p.117-118).

Le mépris vécu par la dévalorisation et le dénigrement de leur valeur est beaucoup plus important, car il fait référence à la valeur sociale que ces personnes représentent. Il implique des « symptômes psychiques » comme la honte, la colère et l'indignation (Honneth, 2013, p.231). Ces réactions surviennent lorsqu'un sujet prend conscience « qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale » (*Ibid*). Honneth mentionne qu'« une sorte de brèche psychique s'ouvre dans la personnalité d'un individu [...] si une telle forme d'approbation sociale fait défaut » (*Ibid*). Cette « brèche » est visible par la manifestation d'émotions négatives. Il précise que ce sont les sentiments éprouvés suite à l'expérience du mépris qui révèlent à l'individu que certaines formes de reconnaissance sociales lui sont refusées (Honneth, p.232, 2013).

Le fondement de l'argumentation d'Honneth, à propos des manifestations d'émotions négatives qu'il conçoit comme étant des indices qui permettent de déceler l'existence du mépris, s'assoit sur « la conception des émotions humaines » de la psychologie pragmatique chez John Dewey (Honneth, p.231, 2013). Dewey perçoit que les émotions sont générées selon la réussite ou l'échec des actions qui reflètent les intentions d'un individu. La prise de conscience de cette réussite ou de cet échec génère ainsi des émotions respectivement positives ou négatives (Honneth, 2013). Honneth suggère ainsi que la manifestation d'émotions comme la colère, la honte, la tristesse et l'indignation provient d'une prise de conscience de l'impossibilité de réaliser des actions qui s'accordent à ses intentions.

L'étude de ce type de mépris permet de saisir le sens de la manifestation d'émotions négatives chez l'individu qui prend conscience de son statut de méprisé. Cela fournit des indicateurs pertinents pour évaluer de quelle façon les itinérants sont touchés par le déni de reconnaissance et le mépris, qui sont concrètement visibles chez cette population à travers les émotions qu'ils vivent et les états d'âme qu'ils traversent.

Les trois formes de mépris affectent aussi le développement de la communauté dite « juridique » ainsi que l'action sociale et le respect réciproque de ses membres (Honneth, 2013). En effet, Honneth conçoit qu'un ensemble d'actions est nécessaire pour « assurer [...] les tâches sociales auxquelles le groupe est confronté » (Honneth, p.88, 2013). Ces actions sociales communautaires dépendent de l'obtention du statut de personne juridique par l'ensemble des membres d'une communauté, notamment par l'acte de reconnaissance. L'omission de cet acte de reconnaissance empêche un individu d'avoir accès au statut de personne juridique. Du coup, cela vient empêcher la constitution d'une communauté juridique regroupant tous les individus d'une société. Cela affecte ainsi l'action sociale communautaire d'une société, qui est alors constituée de deux ensembles : les personnes juridiques et la marge. Cette marge est le produit d'un refus d'accorder l'accès à la communauté par la reconnaissance sociale. C'est donc dire que la communauté juridique est responsable de son exclusivité par les actions de déni de reconnaissance et de mépris que ses acteurs ont infligées à des groupes précis.

2.4.5. Au-delà de la domination : remèdes et pistes d'action

Pour sortir de cette subordination infligée par le mépris, et lutter contre l'exclusion de la communauté juridique qui lui est corolaire, Fraser présente des pistes de solution. Les deux paradigmes du modèle statuaire (la redistribution et la

reconnaissance) proposent des remèdes à l'injustice qui s'opérationnalisent selon deux logiques différentes.

Pour le paradigme de la redistribution, il s'agit de la restructuration économique. Cela peut impliquer la redistribution des revenus, la réorganisation de la division du travail ou la transformation des autres structures économiques fondamentales (Fraser, 2004, p.155).

En ce qui a trait au paradigme de reconnaissance, « le remède à l'injustice, c'est le changement symbolique ou culturel » (*ibid*). En fait, l'auteure propose de désamorcer les modèles de valeurs culturelles qui excluent certains groupes, et d'inclure chaque membre à part entière de la société dans le processus d'interaction. Peu importe le lieu institutionnel (judiciaire, politique, professionnel) où le déni de reconnaissance existe : « il faut remplacer les modèles de valeurs institutionnalisés qui sont un obstacle à la parité de participation par des modèles qui la permettent ou la favorisent » (Fraser, 2005, p.81). Concrètement, cela peut impliquer

la revalorisation des identités méprisées, la valorisation de la diversité culturelle, ou la transformation complète des modèles sociétaux de représentation, d'interprétation et de communication de telle manière que l'identité (de chacun des acteurs sociaux) s'en trouve affectée (Fraser, 2004, p.155).

Pour arriver à effectuer ce changement culturel, Fraser propose d'agir par la « participation » (Fraser, 2007, p.318). Elle considère que la justice d'une société doit être évaluée par « la participation qu'elle rend possible » et par « l'égalité » qu'elle institue dans un « prendre part à la construction des modèles institutionnalisés de valeurs culturelles, à la délibération quant aux règles de la redistribution, et plus largement, à toutes les activités sociales » (Fraser, 2007, p.319). Une société qui ne

rend pas ce prendre part accessible à l'ensemble des acteurs sociaux ne peut espérer arriver à la construction de ses propres modèles de société.

Cette notion d'égalité suppose une activité politique, qui s'effectue à travers « la formulation de revendications et d'énoncés au cours du processus de décision collectif » (Fraser, 2012, p.262). La sphère politique, bien qu'elle soit une arène publique qu'elle préconise pour assurer la participation et coconstruire les valeurs et normes de la société, n'est pas la seule par laquelle le changement culturel peut avoir lieu. D'autres sont possibles et tout aussi importantes :

[c]e principe de parité de participation s'applique à toutes les arènes d'interaction sociale, à la famille et à la vie personnelle, à l'emploi et au marché, tout autant qu'à la politique formelle et informelle et aux associations de la société civile (Ferrarese, 2015, p.7).

Ces arènes publiques sont des lieux où les identités individuelles et collectives s'expriment et se forment, et qui fournissent aux membres de groupes dominés un cadre qui leur permet de mettre en commun leur voix et de réaliser qu'ensemble ils forment un chœur, une entité collective plus grande que le simple agrégat d'identités individuelles (Fraser, 2004). Ainsi, Nancy Fraser propose que ces groupes subordonnés, dans l'ensemble de leurs actions sociales, exercent leur capacité de remettre en question les « interprétations issues de la « domination culturelle » (Fraser, 2004, p.14). Les personnes qui vivent cette subordination peuvent être supportées par les initiatives d'anciens itinérants qui ont créé des réseaux de solidarité (RSIQ, RAPSIM, RAIQ) ou encore par des initiatives privées (*Chez Pops, L'Itinéraire*). Ces personnes peuvent aussi tenter de créer des mouvements de masse en s'unissant pour manifester leur mécontentement, par des occupations de territoire, des manifestations ou autres activités collectives, pour venir déranger l'ordre dominant et tenter de gagner une visibilité sociale.

En somme, la santé de la vie sociale peut être assurée à travers la participation de ses acteurs, qui la coconstruisent et qui se reconnaissent à travers une identité à la fois individuelle et collective. Par le contrôle « réflexif, collectif, démocratique [et] dialogique », la « participation » des acteurs permet l'autodétermination de la vie sociale (Ferrarese, 2015, p.15). C'est donc par la voix des acteurs que la culture dominante doit être remise en question quant à ses processus, ses valeurs et ses pratiques pour permettre l'inclusion de la totalité des acteurs de la société.

Enfin, aborder le phénomène de l'itinérance avec ce cadre de référence s'accorde avec mon angle d'analyse qui met de l'avant l'importance des émotions négatives vécues par les itinérants au sein de leur relation avec différents acteurs et instance de la société. Ce cadre me permet aussi de dégager des processus d'exclusion qui s'enracinent des conséquences du déni de reconnaissance comme l'atteinte à l'estime de soi.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Souhaitant appréhender le phénomène de l'itinérance, cette recherche a mis en œuvre un « dessaisissement de soi » (Fabian, 2006, p.364), à la manière de « l'artisan intellectuel » de Wright Mills (Kaufmann, 2011, p.13). Je tente de prendre cette posture en me détachant des évidences, des automatismes et des pratiques socialement partagées, tout en questionnant son effectivité. Cette distance du « savoir par les données » ne signifie cependant pas de se laisser « dominer » et convaincre par le terrain (Kaufmann, 2011, p.14). Sous cet angle, j'aborde le phénomène de l'itinérance « d'une façon toujours plus éloignée du regard spontané d'origine, mais sans jamais rompre totalement avec lui » (Kaufmann, 2011, p.23). Entrer dans cette perspective implique de laisser tomber le jugement de l'autre et de donner une place au « savoir commun » (*Ibid*). C'est ainsi que je conçois la possibilité de saisir la mise en récit du vécu des personnes itinérantes et c'est dans cette optique que j'ai planifié ma méthode de recherche et ma prise de contact avec elles.

Ce chapitre se présente en trois temps : la planification de ma démarche de recherche, la démarche de collecte de données et la démarche d'analyse.

Dans un premier temps, en respectant la visée compréhensive de mon objectif de recherche, qui s'attarde à la façon dont les itinérants vivent le déni de reconnaissance au quotidien, il me paraissait approprié de poursuivre une approche qualitative, à travers une démarche inductive, faisant du point de vue des personnes le point de départ de mon analyse. Pour conduire cette recherche sur le terrain, j'ai

choisi d'utiliser une technique de collecte ouverte, soit l'entrevue semi-dirigée, et plus précisément, l'entretien compréhensif.

Dans un deuxième temps, ma démarche de collecte de données s'est effectuée en trois étapes. La première a consisté à effectuer un travail de terrain préliminaire, composé de périodes d'observation et de rencontres avec des informateurs privilégiés. Ces derniers étaient des intervenants, des responsables de centres communautaires et de refuges, d'autres sont des itinérants. Cette phase préliminaire m'a permis de prendre contact avec les personnes itinérantes et a facilité mon contact avec le milieu. La deuxième étape était le recrutement de mes participants et la dernière, de rencontrer les participants pour effectuer des entrevues semi-dirigées. Huit entrevues semi-dirigées ont été effectuées avec des itinérants de Montréal. Ces trois étapes qui constituent ma méthode de recherche sont abordées de façon exhaustive au long de ce chapitre.

Dans un dernier temps, j'expose le processus de dépouillement des données ainsi que le traitement de ces données. Je termine en exposant ma technique d'analyse par thématisation.

3.1. Planification de la démarche de recherche

Au sein de cette section, je présente ma posture épistémologique, mon approche et ma méthode de recherche tout en validant la pertinence de mes choix avec l'appréhension du phénomène de l'itinérance.

3.1.1. Posture épistémologique

Ce mémoire s'appuie sur une conception du monde qui s'inscrit dans une ontologie réaliste historico-sociale et relève d'une épistémologie critique. Par définition, la vision réaliste conçoit que « *[a] reality is assumed to be apprehendable*

that was once plastic, but that was, over time, shaped by a congeries of social, political, cultural, economic, ethnic and gender factors [...] » (Guba et Lincoln, 1994, p. 4). En effet, je crois qu'aborder le phénomène de l'itinérance en considérant l'environnement social, politique et historique dans lequel il s'imprègne est pertinent pour arriver à comprendre les éléments structurants qui font muter ce phénomène au Québec depuis le Moyen Âge. Dans cette perspective, la structure sociale modifie l'interprétation que ses acteurs font de la réalité (Guba et Lincoln, 1994). Le contexte du phénomène étudié est donc d'une importance capitale. Dans cette recherche, l'action citoyenne, l'effet structurant des institutions et l'interaction entre différents acteurs de la société font partie du contexte dans lequel s'insère le phénomène de l'itinérance. Faisant écho à ce que Robert T. Craig qualifie de théories socioculturelles de la communication, cette recherche s'intéresse plus particulièrement à « [n]os interactions quotidiennes avec les autres [qui] dépendent fortement de modèles culturels et de structures sociales préexistants et partagés. De cet angle de vue, nos interactions quotidiennes reproduisent en grande partie l'ordre socioculturel » (Craig, 2009, paragraphe 78). Cette « méta-théorie » remet en question la tendance à « considérer les institutions sociales comme des phénomènes naturels inévitables, d'être ethnocentriques ou insensibles aux différences culturelles et d'attribuer exagérément aux individus la responsabilité morale de problèmes qui sont essentiellement sociaux, tels le crime et la pauvreté » (Craig, 2009, paragraphe 83). En cohérence avec cette perspective, dans ce mémoire, je remets en question le fonctionnement des institutions et le comportement des passants envers les personnes itinérantes pour en faire un problème collectif.

De plus, la perspective socioculturelle conçoit que « [l]es conflits, les incompréhensions et les difficultés de coordination augmentent lorsque les conditions sociales font en sorte que les rituels partagés, les règles et les attentes

entre les membres deviennent rares » (*Ibid*). Ignorer et éviter constamment les populations marginalisées est un bon exemple de conditions sociales qui « handicapent » l'interaction. Ainsi, Il est pertinent d'accorder de l'importance aux significations localisées, contextualisées dans les rapports de dominations, notamment entre intervenants et personnes itinérantes.

S'inscrivant dans une épistémologie critique, cette recherche vise à transformer la compréhension d'un phénomène social et d'y conscientiser le monde social (Guba et Lincoln, 1994). Cette vision de la connaissance remet aussi en question des comportements, qui agissent comme des tendances établies au sein de la société.

Suivant cette logique, j'aborde la stratégie de l'entrevue avec une posture idéaliste telle que décrite par Seale : « *The idealist position takes the interviewee's account as one possible version of the social world* ». (2008, p.211) Dans le même sens, je vois les participants de cette recherche comme des gardiens d'un monde qui m'est inconnu et qui ne peut être élucidé que par le récit de leurs expériences personnelles. De plus, la posture idéaliste de l'entrevue conçoit qu'elle est utilisée « *as a resource and a topic* » (Seale, 2008, p.212). Cela signifie que le chercheur analyse l'entrevue « *for what interviewees say about their lives and experiences (the interview as a resource) and for how the information is communicated and the accounts are told (the interview as topic)* » (*Ibid*). Effectivement, en considérant non seulement le contenu des récits des participants, mais aussi les expressions émotionnelles qu'ils manifestent pour en rendre compte, la posture idéaliste de l'entrevue se rapproche de mes choix méthodologiques pour ce mémoire.

3.1.2. *Approche qualitative*

Pour conduire cette recherche sur le terrain, j'utilise la méthode qualitative de recherche inductive (Brouillet, 2014) pour une de ses spécificités fondamentales : son inscription dans le « paradigme compréhensif (ou subjectiviste ou encore interprétatif) » (Muchielli, 2009, p.205). Ce mémoire respecte une logique inductive, car je me base sur la réalité perçue sur le terrain pour comprendre le phénomène de l'itinérance (Chevrier, 2009). Ainsi, par l'analyse des informations provenant d'une situation concrète, je vise à comprendre la façon dont les personnes itinérantes de Montréal vivent le déni de reconnaissance au quotidien. Pour approfondir ma compréhension du phénomène à travers cette analyse, j'ai proposé un cadre théorique qui permet d'interpréter adéquatement les témoignages des participants, valorisant ce que Michel Foucault appelait le « savoir des gens » (cité dans Blais, 2006, p. 153), qui se crée à travers l'expérience du sujet comme la crise, la maladie ou les épreuves. À l'opposé d'un « savoir expert » qui détermine d'en haut « le "langage adéquat" pour nommer la réalité et formuler des propositions (qui) a pour effet d'invalider d'autres sens, d'autres vérités, sur ladite réalité » (Foucault, 2003, cité dans Blais, 2006, p.242), je tente ainsi d'accorder au sujet lui-même la capacité de rendre compte de son expérience. Ainsi, plutôt qu'un discours dominant assurant la construction d'un savoir « légitime », expert, autour d'un phénomène, ce mémoire suggère de s'intéresser à la réalité perçue par les personnes itinérantes, sans en disqualifier leur propre construction. Ce type de démarche permet de créer de nouvelles connaissances sur le phénomène abordé.

3.1.3. *Entrevue semi-dirigée*

Globalement, les entrevues menées dans cette enquête visent à recueillir les émotions, attitudes et sentiments que les itinérants ressentent dans leurs relations au quotidien. J'ai choisi d'employer la méthode de l'entrevue semi-dirigée, car elle

permet de maintenir une ligne directrice concernant les thèmes à aborder lors de l'entretien, tout en laissant une latitude pertinente au participant. Ce dernier se trouve ainsi en mesure de discuter librement sur des sujets connexes ou d'approfondir sa pensée sur un thème précis (Mongeau, 2008). De plus, ce type d'entrevue permet au chercheur d'approfondir certains aspects abordés durant l'entrevue, dépendamment des attitudes et de l'ouverture du participant sur certains thèmes.

Pourquoi l'entrevue?

En approche qualitative, faire usage de la méthode de l'entrevue est particulièrement pertinent « *for accessing individuals' attitudes and values – things that cannot necessarily be observed or accommodated in a formal questionnaire. [...]* » (Seale, 2008, p.209). Considérant que cette recherche tente de comprendre comment les itinérants vivent le déni de reconnaissance, il est pertinent de saisir les émotions, de comprendre les perceptions, les attitudes, les sentiments des itinérants quant à leurs interactions au quotidien. Alors que les personnes itinérantes sont l'objet de plusieurs recherches les constituant en objet d'intervention, leur point de vue est très peu pris en compte : disqualifiés ou interprétés par les savoirs d'experts, ils sont en quelque sorte ce que Jacques Rancière (1996) appelait « le "sujet qui n'est pas" [...], celui dont on parle beaucoup, mais que l'on n'entend pas » (Blais, 2006, p.161). Dans mon mémoire, je tente de laisser à ce « sujet » la chance d'exister à travers l'expression de sa voix, en la considérant comme une source importante de savoir à propos du phénomène de l'itinérance. L'entrevue est une technique qui convient pour satisfaire cet aspect de ma recherche.

Toutefois, l'entrevue seule ne me permet pas de respecter mon désir de donner une voix aux itinérants. Je dois rendre compte de leur réalité en évitant d'altérer leurs

interprétations, ce qui en ferait perdre l'essence. Pour ce faire, je cite intégralement les participants de cette recherche en respectant la phonétique même de l'expression de leur discours. Cela est effectué pour affirmer que leur « voix » détient la même valeur que le « langage adéquat » du discours dominant et surtout pour poursuivre mon intérêt à ne pas « trahir » leurs propos en les paraphrasant. De plus, cela me permet de laisser des traces de la charge émotive qui provient des expressions de colères ou d'autres sentiments de la part des participants.

Comme soulevé dans le chapitre précédent, Voirol et Thompson, par la visibilité médiatique, soulignent le contrôle exercé par les médias modernes dans le choix des « activités dignes d'attention et les pratiques socialement reconnues » (Voirol, p.20, 2005). Ce contrôle médiatique prend effet à ce jour en laissant de côté la voix de certains groupes de la société. Ainsi, la culture dominante décide ce qui doit apparaître dans les médias et ce qui ne cadre pas avec ses intérêts. Pour contrer cet effet, l'entrevue me permet d'écouter ces voix oubliées ou simplement mises de côté (Seale, 2008). En effet,

(...) qualitative interview (...) allows interviewees to speak in their own voices and with their own language. Thus, qualitative interviewing has been particularly attractive to researchers who want to explore voices and experiences which they believe have been ignored, misrepresented or suppressed in the past (Seale, 2008, p.210).

Bref, l'entrevue s'accorde adéquatement à mon désir d'allouer une visibilité aux personnes itinérantes.

Contrepieds de cet intérêt pour le « savoir des gens », j'ai constaté que les études de la Ville de Montréal et du Gouvernement du Québec ont pour objectif de simplement quantifier le phénomène afin d'évaluer les besoins des itinérants (Corriveau, 2015). Pourquoi parler au nom des personnes itinérantes en réduisant ce

phénomène à un problème d'accès à un logement? Prendre directement contact avec les personnes itinérantes pour connaître leur point de vue à propos de leurs interactions avec divers acteurs de la société me semble beaucoup plus pertinent et surtout, offre une possibilité de mettre sur pied des mesures d'intervention qui soient adaptées. Je crois que les personnes itinérantes doivent être considérées comme les informateurs les plus pertinents pour exposer toutes les nuances du phénomène de l'itinérance. Ainsi, l'entrevue me semble être une technique qui convient pour saisir les subtilités de leur expérience : « *the most compelling advantage of qualitative interviewing is that [...] it is able to achieve a level of depth and complexity that is not available to other [...] approaches* » (Seale, 2008, p.210). À la lumière des entretiens effectués, l'entrevue m'a effectivement permis de recueillir des témoignages engagés à travers le récit personnel des émotions des participants.

Apport de l'entrevue

Comme mentionné précédemment, un des intérêts à employer la technique de l'entrevue pour conduire cette recherche réside dans la possibilité de donner une voix aux itinérants. Ces derniers n'arrivent pas à être entendus, parfois même par les intervenants et conseillers débordés qui œuvrent au sein des refuges ou organismes communautaires. Une des participantes a d'ailleurs mis l'emphasis sur cet aspect de son parcours en me mentionnant qu'elle « souffrait » énormément du « manque de contact humain » au quotidien et qu'elle sentait le besoin d'être « encadrée plus fréquemment » par des professionnels (Jackie). Bien que l'encadrement fourni aux personnes itinérantes leur impose un savoir expert, ce type de contact humain, quoiqu'inégalitaire et hiérarchisé, est désiré par Jackie. À cet effet, j'ai pu comprendre de son témoignage et de sa solitude qu'entrer en relation avec quelqu'un en tant que personne vulnérable était plus bénéfique que de s'isoler en préservant son statut « égalitaire » envers les autres membres de la société.

Pour leur donner une voix, je devais tout d'abord entrer en contact avec les participants. Avant de conduire mes entrevues auprès des participants à cette recherche (quatre hommes et quatre femmes), je mettais en doute ma capacité à briser la glace et à instaurer un climat propice à des discussions qui s'annonçaient émotionnellement chargées. Après ces entrevues, j'ai compris des témoignages des participants que mon bagage en relation d'aide et mon expertise en communication interpersonnelle m'avaient permis d'assurer avec sensibilité, empathie et ouverture leur encadrement. En effet, trois femmes et un homme avec qui j'ai pu discuter ont d'eux-mêmes affirmé que notre entrevue avait été très bénéfique pour leur donner espoir, les motiver à prendre soin d'elles et à persévérer dans leur démarche (Jackie; Isabelle; Valéry; Dan). L'entrevue pour ces personnes a procuré du bien-être et du support dont elles éprouvaient le besoin dans ces situations difficiles de leur vie. Cette expérience leur a aussi permis de prendre conscience du rôle qu'elles détiennent au sein de leur processus de réinsertion sociale et de se recentrer sur elles-mêmes (Morgan, 2010). En effet, considérer ces personnes, selon l'approche narrative, comme « des expertes de leur propre vie », a mis en lumière et permis de valoriser « (leurs) compétences, (leurs) croyances, (leurs) valeurs, (leurs) engagements et (leurs) aptitudes » (Morgan, p.19, 2010). Cette perception d'elles-mêmes les aide « [...] à réduire l'influence des problèmes dans [leur] vie » et les motive à poursuivre leur processus de réinsertion sociale (*Ibid*). C'est aussi ce que l'approche narrative apporte aux individus dans une optique d'intégration sociale chez les populations immigrantes, selon Catherine Montgomery :

Narrative approaches invite individuals to construct meaning around their experiences while encouraging a broader reflection on the conditions for making change, whether on an individual, family or collective basis. They provide tools for enabling people to think back on specific events relating to migration or social integration, while re-arranging the diverse

elements of their stories in order to re-create new meanings and interpretations (Montgomery, 2016, p.225-226).

La mise en récit de la situation d'itinérance des participants a ainsi été doublement pertinente en leur donnant non seulement une voix, mais aussi en les motivant à poursuivre leur parcours de réinsertion sociale et à approfondir la compréhension de leur situation d'itinérance.

3.1.4. Entretien compréhensif

Pour le sociologue Jean-Claude Kaufmann, « l'industrialisation de la sociologie » qui s'est produite a eu pour effet de porter les chercheurs à s'attarder principalement à la « technique méthodologique [créant ainsi] une réelle obsession de la méthode pour la méthode, artificiellement séparée de l'élaboration théorique » (Kaufmann, 2011, p.14). En effet, l'interprétation était perçue comme contraire à la neutralité garantissant l'objectivité du chercheur dans une recherche (Kaufmann, 2011, p. 14). Les multiples méthodes de recherche employées en sciences humaines et sociales au XXe siècle ont transformé celle de l'entretien : « à l'entretien administré comme un questionnaire s'est progressivement substitué une écoute de plus en plus attentive de la personne qui parle » ayant ainsi tendance à « accorder davantage d'importance à l'informateur » qu'à la méthode (Kaufmann, 2011, p.16).

C'est donc de manière compréhensive que j'ai mené les entretiens semi-dirigés de cette recherche (Kaufman, 2011). Ce type d'entretien est marqué par « sa conviction que les hommes ne sont pas de simples agents porteurs de structures, mais des producteurs actifs du social, donc des dépositaires d'un savoir important qu'il s'agit de saisir de l'intérieur, par le biais du système de valeurs des individus » (Kaufmann, 2011, p. 24). En considérant leur récit comme source de savoir pour comprendre le phénomène de l'itinérance, j'ai souligné l'importance de leur regard sur leur situation d'itinérance.

La méthode de l'entretien compréhensif poursuit la perspective de la sociologie compréhensive, qui considère la compréhension comme étant « une pure saisie d'un savoir social incorporé par les individus : il suffit de savoir faire preuve de curiosité et d'empathie pour le découvrir » (Kaufmann, 2011, p.23). Dans cette perspective, c'est chez l'« homme [et la femme] ordinaire » que réside le savoir, et non à partir d'un travail explicatif réalisé à l'extérieur d'un phénomène (*Ibid*). Cette méthode favorise ainsi la démarche inductive que j'ai entreprise dans cette recherche.

3.2. Planification de la collecte de données

La planification de la collecte s'est amorcée avec une phase préliminaire, où la prise de contact avec le milieu a eu lieu. Elle s'est poursuivie avec le processus de recrutement à travers la rencontre d'informateurs privilégiés et s'est terminée en recrutant les participants à cette recherche.

3.2.1. Phase préliminaire

Durant la dernière année, j'ai engagé des discussions avec plusieurs itinérants autour de l'UQAM sur la rue Saint-Denis, et de façon significative avec quatre personnes. Alex, Gord, Gab et Jiji, quatre hommes avec qui j'ai discuté de mon intention de conduire une recherche sur l'itinérance à Montréal et qui m'ont manifesté leur intérêt à y participer. Suite à un changement dans ma question de recherche, Alex, Gord et Gab, camelots du groupe communautaire de L'itinéraire, n'étaient plus des participants potentiels. Je me suis donc tourné vers Jiji comme premier participant potentiel à ma recherche. Pour recruter les sept autres participants et participantes, j'avais planifié d'utiliser la technique de recrutement « boule-de-neige », ce qui me rendait dépendant de mes participants pour entrer en contact avec de nouveaux participants (Mongeau, 2008, p.92). Ainsi, je planifiais

demander à Jiji de me référer à une personne qui souhaiterait partager son expérience avec moi, et ainsi de suite.

Un des facteurs de l'itinérance, celui de mener une vie de nomade, ne facilite pas l'étape du recrutement, encore moins lorsqu'il s'agit de trouver un individu en particulier en plein hiver. En effet, j'ai cherché Jiji durant des semaines. Considérant que le choix de ce premier participant était entre autres justifié par sa facilité d'accès, j'ai décidé de repenser ma stratégie de recrutement.

Avant même d'avoir repensé à une stratégie plus efficace, j'ai rencontré par hasard François, un itinérant à qui j'avais acheté un repas plus tôt cette année. Ainsi, j'ai sauté sur l'occasion pour conduire ma première entrevue avec lui. Suite à cette entrevue, j'ai commencé à mobiliser une stratégie de recrutement beaucoup plus structurée.

3.2.2. Processus de recrutement

L'organisation du processus de recrutement a réellement débuté lors de ma rencontre avec Isabelle Raffestin du centre communautaire des Faubourgs Saint-Laurent. Il s'est avéré que, tout comme elle, certains employés de ce centre avaient aussi entrepris des démarches de recherches empiriques sur le phénomène de l'itinérance à Montréal. Ces derniers m'ont éclairé sur plusieurs aspects du phénomène de l'itinérance. Isabelle m'est surtout venue en aide en me montrant le chemin à prendre pour initier le travail de terrain avec cette population. Sa connaissance directe du terrain lui a permis de me proposer des pistes pertinentes et mieux adaptées pour mener le processus de recrutement.

À cet effet, la procédure suivie pour recruter les participants de cette recherche dépend principalement du mémoire de recherche (2009) et du rapport de recherche d'Isabelle Raffestin et Céline Bellot (2005). Lors de notre première rencontre, Isabelle

m'a exposé sa façon de procéder. M'inspirant d'elles, j'ai pris contact avec différents refuges de Montréal pour présenter ma démarche. J'ai demandé à afficher ma demande de participants au sein de leurs refuges, qui était destinée aux personnes itinérantes. Une fois que ma recherche a été endossée par la répondante ou le répondant de chacun des centres, j'ai pu bénéficier de leur aide et de celle des intervenants pour trouver des candidats potentiels et amorcer le travail de terrain (Mayer et Ouellet, 1991). Avec mes répondants, j'ai déterminé les journées où les participants et les membres du personnel des refuges étaient disponibles pour me recevoir. Ainsi, j'ai pu éviter des déplacements inutiles en rencontrant plusieurs participants par jour.

De plus, il était aussi essentiel d'avoir accès à une salle fermée et calme pour permettre l'enregistrement des entrevues, et ainsi faciliter l'analyse de données. Si la démarche d'Isabelle respectait à la lettre la marche à suivre proposée par Robert Mayer et Francine Ouellet dans leur ouvrage consacré à la méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux, je m'y suis surtout référé pour mieux comprendre les enjeux reliés à la prise de contact avec les populations marginalisées (relation de confiance, environnement connu, sentiment de sécurité) (1991).

L'idée d'effectuer mes entrevues à travers ces organismes, au sein de leurs locaux, me procurait plusieurs avantages : participants ciblés (itinérants chroniques et âgés de plus de 18 ans), bonnes conditions d'enregistrement, aisance du participant dans un milieu connu, locaux clos et sûrs tant pour le participant que pour moi. En plus d'assurer des conditions plus qu'idéales pour créer un climat calme et propice à la discussion, la justification la plus importante de ce choix relevait d'une considération éthique. En effet, malgré le très faible risque d'atteinte à l'intégrité psychologique des participants dans cette recherche, il existait toutefois une partie de risque à considérer, dans le cas où le rappel de leur passé leur aurait causé de la

détresse, de l'angoisse ou toutes autres émotions négatives. La présence d'intervenants sur les lieux pour prévenir toute éventualité me permettait d'assurer un encadrement aux itinérants qui se prêtaient à ma recherche. Du même coup, l'administration de l'établissement veillait à ma sécurité.

3.2.3. Instruments de collecte

Pour conduire mes entrevues, j'ai conçu une grille d'entrevue composée de trois niveaux de structure; le premier est la chronologie.

La chronologie de mon questionnaire se remarque à travers les questions posées aux participants : le passé est investigué en début d'entrevue, le présent au cœur de l'entrevue et la projection dans le futur en fin d'entrevue.

Le deuxième niveau de structure de cette grille est le regroupement des questions sous des thèmes distincts : environnement social, pratique, entourage, interactions, rencontres, émotions, acceptation sociale. Ces thèmes ont été mis en lumière à raison de deux questions par thème, ce qui constitue le troisième niveau de cette grille. En abordant tous les participants avec cette même grille, j'ai tenté de recueillir plusieurs points de vue différents sur un même phénomène.

Lors des entrevues, la grille d'entrevue m'a permis de maintenir une ligne directrice pour examiner précisément, mais non restrictivement, la question à laquelle je cherchais à répondre : comment les personnes itinérantes vivent-elles le déni de reconnaissance au quotidien?

Pour arriver à recueillir ces informations, j'ai réservé une majeure partie des entretiens aux relations entre les personnes itinérantes et les différents acteurs de la société. Plus précisément, je me suis concentré sur leurs interactions avec les autres itinérants, les passants et les policiers. Au cours des entrevues, les participants ont

aussi précisé qu'ils interagissaient avec des intervenants, conseillers et travailleurs sociaux du milieu communautaire et certains avec leur famille. Pour étudier ces relations, j'ai tenté de comprendre les émotions vécues par les itinérants au sein de ces rapports interpersonnels. Les émotions s'avèrent des indices pertinents pour repérer les expériences de déni de reconnaissance comme le mépris (Honneth, 2013). À titre d'exemple, j'ai amené les participants à parler de leurs émotions en leur demandant ce qu'ils aimaient le plus de la rue ou ce qui leur faisait le plus mal. J'ai choisi les verbes « aimer » et « faire mal », car ils font référence au ressenti de leur vie.

Au-delà du type de questions posées aux participants, j'ai réalisé au cours de mes premières entrevues que mes habiletés interpersonnelles seraient davantage mises à profit pour susciter les confidences que le simple outil de collecte qu'est la grille d'analyse. En adaptant ma posture, mon regard, mon ton et mes expressions faciales pour encourager leur témoignage, j'ai tenté d'encadrer leur récit, et par l'écoute active, la répétition ainsi que la relance, de les amener à approfondir leurs propos. En somme, la section de la grille d'entrevue réservée pour parler de l'interaction fut très féconde pour répondre à ma question générale de recherche.

Désirant suivre la suggestion d'Honneth selon laquelle le déni de reconnaissance s'incarnerait dans la relation entre plusieurs personnes au sein d'une communauté (2013), je me suis attardé aux interactions, aux rencontres marquantes, aux actions quotidiennes des participants. Avoir mené les entretiens de manière compréhensive a rendu possible l'émergence d'éléments insoupçonnés, soulignant la place prépondérante du savoir de l'informateur au sein de cette méthode (Kaufmann, 2011).

3.2.4. Déroulement des entretiens

Pour commencer, je devais trouver ma zone de confort au sein du milieu communautaire pour arriver à m'intégrer auprès de ses acteurs (Mucchielli, 2009). Cette phase correspond à la première étape de ma méthode de recherche : la phase exploratoire. Pour ce faire, je me suis familiarisé avec les lieux des entretiens avant de rencontrer les participants. J'ai visité les refuges et parlé des programmes offerts avec une intervenante ou un intervenant au sein de chacun des refuges. Trouver ma place au milieu de personnes itinérantes n'a pas été chose facile. En longeant les corridors des refuges, j'ai pu comprendre que je n'étais pas un des leurs. J'ai pu en témoigner par les regards et les attitudes hostiles qui m'étaient destinés.

Cette phase d'intégration était particulièrement importante avant de côtoyer la population itinérante. En effet, l'établissement du lien de confiance avec ces personnes devient essentiel lorsque l'on comprend que cette valeur régule leurs interactions et la création de liens affectifs entre les membres de la population itinérante. Prenons à titre d'exemple la forte tendance à la toxicomanie des itinérants. Cette tendance est véhiculée par le pouvoir d'affiliation qui réside dans les pratiques d'échange, de partage et de consommation entre usagers⁹ (Laberge, 2000). Pour

⁹ Cette relation de confiance s'avère être la base à établir pour espérer développer des liens affectifs dans la rue (Laberge, 2000). En effet, « ce qui va structurer le quotidien des usagers de drogues précarisés est la loyauté envers les pairs, les modalités d'entraide et de respect » (Fernandez cité dans Fassin, 2009, p.368). Les usagers de drogues sont conscients de l'importance de cette relation et ils connaissent l'importance d'« entretenir des liens sociaux avec d'autres consommateurs » (Fernandez cité dans Fassin, 2009 p.368). En somme, la clientèle toxicomane, qui abonde au sein de la population itinérante, est un exemple concret d'individus qui prônent et respectent les valeurs comme la confiance, le respect et l'entraide. (Laberge, 2000)

arriver à prendre contact avec eux, je devais bien entendu faire part d'ouverture, en surpassant la simple absence de jugement dans mes réactions¹⁰ (Bertaux, 2010).

Au commencement de chacun des entretiens, je me suis présenté en faisant part de mes intentions de recherche. J'ai ensuite demandé le consentement des participants à ma recherche. Les premiers échanges étaient ponctués de postures fermées, de réponses courtes et peu détaillées et d'une difficulté à parler de soi. De ces indices non verbaux, j'en ai ainsi déduit que je devais faire un effort supplémentaire pour amener les participants à s'ouvrir et à me faire confiance (Brouillet, 2014a). Dans ce premier contact, j'ai donc évité d'« étaler des papiers » et de m'« emparer d'un crayon » pour poser des questions dès le début : « c'est faire peur aux gens » (Muchielli, 2009, p. 222). Je ne voulais pas réduire l'interaction dans laquelle nous étions à un interrogatoire interrompu par des prises de notes. Pour arriver à générer un climat d'ouverture, j'ai passé une trentaine de minutes à discuter avec les participants sans feuille, sans grille ni papier, tout en me référant mentalement à mes questions préétablies.

Après quelques échanges de récits et de manifestations émotionnelles, j'ai senti dans tous les cas un soulagement ou un relâchement de la part des participants; leur discours était plus fluide et ils hésitaient moins lorsqu'ils s'exprimaient. C'est à ce

¹⁰ Johannes Fabians considère que le travail du chercheur devrait se centrer sur l'Autre (Fabians, 2006). Elle met en garde le chercheur « de ne pas sociologiser l'altérité en faisant des autres des étrangers », car « considérer les autres, nos interlocuteurs, comme des étrangers n'est pas une nécessité ni logique ni psychologique, et moins encore politique pour l'ethnographie. Parler des autres c'est parler de nous-mêmes » (Fabians, 2006, p.305). Selon elle, le travail ethnographique inclut le chercheur dans un « rapport mutuel de reconnaissance avec l'Autre » (Fabians, 2006, p.304). C'est ce type de rapport que je tente d'initier avec les personnes itinérantes. Dans le même sens, Affergan énonce dans *Exotisme et altérité* (1987) les motivations qui incitent les ethnologues à prendre le large pour « se découvrir soi-même à travers autrui » (Affergan, 1987, p.13).

moment qu'ils s'investissaient davantage dans l'entrevue et me laissaient croire à l'existence d'un lien de confiance suffisant pour qu'ils puissent parler d'eux-mêmes (Muchielli, 2009).

Bien entendu, percevoir que j'inspirais confiance chez les participants m'a permis de m'intégrer plus facilement au milieu. Cela m'a surtout servi pour accéder aux récits des participants (Kaufmann, 2011). En étant exposé à leur histoire, aux émotions exprimées, aux silences, aux regards demandant de la compassion, une absence de jugement, je me suis senti privilégié d'avoir accès à leur vision du monde et leur perception d'eux-mêmes.

3.2.5. Échantillon

Considérant la complexité du phénomène de l'itinérance, j'ai délimité cet échantillon non représentatif à quatre caractéristiques simples : le sexe, la ville, la chronicité de leur situation d'itinérance et la fréquentation d'un refuge. Pour m'éloigner d'un échantillon de recherche statistiquement construit en fonction de l'ethnie, l'âge, l'arrondissement, etc., j'ai choisi ces trois premières caractéristiques, car elles limitent la discrimination de certaines personnes itinérantes à Montréal, dans la mesure où la chronicité de leur situation est le critère restrictif de cet échantillon. En effet, la chronicité de leur situation d'itinérance était primordiale, considérant que ces personnes devaient avoir un vécu assez important pour être en mesure de parler de l'itinérance à travers leur expérience personnelle mais aussi avec un regard systémique. Par ailleurs, comme mentionné plus tôt dans le premier chapitre, la situation d'itinérance épisodique est moins féconde pour parler de la relation entre les personnes itinérantes et le reste de la société, car elle n'implique pas le même sentiment d'affiliation aux membres de la communauté itinérante et à celle de la population active (Belcher, *et al.*, 1991). Afin d'assurer un matériau riche, marqué par un regard plus détaché, réflexif et avisé, les personnes en situation

d'itinérance chronique ont été préférées à celles dans une condition d'itinérance épisodique. La dernière caractéristique fut imposée par la façon de procéder au recrutement des participants, qui exigeait une collaboration avec les refuges.

L'échantillon de recherche est composé de huit itinérants, femmes comme hommes, toutes et tous vivant à Montréal. En cohérence avec la visée compréhensive de cette recherche, il n'est pas pertinent de généraliser les résultats de recherche à une population plus large (Mucchielli, 2009). Je me limite donc à rendre compte et à interpréter les données de recherche dans le but d'illustrer l'expérience du déni de reconnaissance de ces huit personnes. L'échantillon ciblé de cette recherche s'est construit selon la disponibilité et la volonté des répondants des refuges à participer à la recherche. Je m'étais toutefois référé aux intervenants pour évaluer la stabilité des participants potentiels et leur capacité à entretenir une discussion. Cette procédure a été effectuée dans le but de sélectionner des participants avec des habiletés communicationnelles suffisantes pour rendre compte de leur histoire, et avec un vécu suffisamment étendu pour pouvoir parler de l'itinérance et de leur expérience. C'est entre autres pour cette raison que j'ai choisi uniquement des itinérants chroniques, en recherche constante de logis ou en changement de domicile depuis plusieurs années (Belcher *et al.*, 1991).

Les participants

Micmac, Valéry, Jackie, Isabelle, François, Jiji, Jean-Guy et Daniel ont accepté de discuter avec moi. Les seuls critères qui étaient importants dans le choix des participants étaient la chronicité de leur situation. Les conditions de leur vie et le contexte dans lequel ils sont devenus itinérants qui doivent être pris en compte pour comprendre le vécu de chaque participant, sont présentés brièvement en Annexe A de ce mémoire.

J'ai choisi d'avoir une proportion égale de femmes et d'hommes parmi les participants. N'ayant pas l'intérêt de m'attarder exclusivement à la situation des femmes ou à celle des hommes, et souhaitant explorer la diversité des expériences de déni de reconnaissance, il me semblait pertinent de m'attarder autant aux deux genres dans cette recherche.

Par ailleurs, la triangulation des sources s'est effectuée en adressant les mêmes questions à plusieurs personnes différentes. Ainsi, il est possible de légitimer les données recueillies sur les différents thèmes abordés lors des entrevues et d'en apprendre davantage sur la façon dont les participants vivent le déni de reconnaissance au quotidien (Berger, *et al.*, 2010).

3.2.6. Considérations éthiques

Pour parler de la considération éthique de cette recherche, j'aborde la question de la réflexivité. Le principe de réflexivité invite le chercheur à se questionner sur l'impact de ses actions de recherche auprès des individus et du sujet auxquels il s'intéresse (Seale, 2008). Par exemple, quels sont les effets possibles que les entretiens peuvent occasionner sur les personnes interrogées? La part de risque à considérer provient des réactions et des émotions vécues lors des entrevues, au moment où les participants sont invités à partager des éléments de leur passé. Considérant que la plupart des individus en situation d'itinérance ont vécu des expériences difficiles et traumatisantes durant leur jeunesse, tant émotionnellement que physiquement (Laberge, 2000), il est fort possible que ces personnes ressentent encore à ce jour des émotions négatives lorsqu'elles se remémorent certains événements. De ce point de vue, il est possible qu'elles vivent de l'anxiété, de la tristesse, du ressentiment, de la nostalgie, etc. Pour permettre aux participants de partager leurs sentiments et réactions suite à leur entrevue, des intervenants étaient disponibles dans chacun des refuges pour les écouter et les

conseiller au besoin. Cela visait à prévenir que les participants vivent seuls un sentiment de détresse suite à leur entretien. En somme, ces précautions visaient à diminuer les répercussions de cette partie de ma recherche sur les participants.

Certaines discussions ont été marquées par une forte charge émotive. Les quatre entretiens avec les participantes étaient en cela particulièrement poignants. À travers leur récit, je n'étais pas le seul à retenir mes sanglots. Clairement, relater des événements traumatisants de leur vie impliquait son lot d'émotions et il fallait ainsi encadrer les réactions émotionnelles des participants pour prévenir qu'ils entrent en crise ou encore, pour éviter de leur porter préjudice psychologiquement. Pour y arriver, j'ai usé d'habiletés que j'ai développées durant mes études de premier cycle en communication en relations humaines, en étant sensible et à l'écoute de leurs propos, en recadrant leur récit et en laissant place à la manifestation de leurs émotions (Brouillet, 2014a). Dans le cas de Jackie, je lui avais mentionné qu'il était absolument acceptable de se laisser aller, de pleurer, et que j'allais sûrement pleurer avec elle. Cet état émotionnel, déclenché par le récit des participants, est un bon exemple de ce que Rosalind Edwards et Janet Holland appellent l'« *emotional interdependency* » (2013, p.77). Il s'avère un aspect important qui doit être considéré lorsque l'on s'attarde aux relations de pouvoir qui existent avec les participants d'une recherche, particulièrement à travers la méthode de l'entrevue : « *[t]he in-depth qualitative interview in particular invites and enables multifaceted power shift between interviewer and interviewee across the course of an interview* » (Edwards et Holland, 2013, p.78). En effet, lorsque je posais une série de questions aux participants, j'usais de ma position d'intervieweur pour diriger l'entrevue. Une fois que les participants répondaient à mes questions, ils détenaient à leur tour le pouvoir de le faire à leur guise, ce que les auteurs appellent : « *[the] power of knowledge* » (*Ibid*). Par ailleurs, dans le cas précis des participantes, se faire questionner seul à seul

par un homme dans un local clos ne correspondait pas à ce qu'elles conçoivent comme une situation typique de leur quotidien. Vivant à majorité dans des centres réservés aux femmes, les entretiens les ont amenées à interagir avec un individu qui ne partageait pas leur statut de femme (*Ibid*, p. 79). En effet, la différence de sexe lors des entrevues avec des femmes a représenté un obstacle important quant à l'ouverture des participantes à se confier. Il faut prendre en considération les expériences personnelles de ces femmes, qui souvent, ont vécu une expérience de viol, de violence conjugale ou d'abus sexuels au sein d'une relation avec un homme (RAPSIM, 2008). Ainsi, instaurer un climat de confiance et exempt d'hostilité était essentiel. Comme mentionné plus tôt, j'ai posé quelques questions simples et faciles pour donner le ton à l'entrevue pour ensuite entrer dans des questions plus orientées (Kaufmann, 2011).

Plus en profondeur, il fallait éviter une « *social division* » avec tous les participants, considérant que je ne me situais pas « *inside [their] culture* », ne partageant pas leur statut d'itinérant et n'ayant jamais vécu une situation d'itinérance (Edwards et Holland, 2013, p.80). Pour ce faire, dans une perspective d'« *empowerment* », les participants pouvaient faire valoir leur statut et leur expérience par le récit, de la même façon que Pauline Davis (2007) défend le *storytelling* comme « *a democratic, socially inclusive approach* » (*Ibid*, p.82).

Par ailleurs, le choix du lieu où les entretiens allaient avoir lieu a été influencé par une autre considération éthique de ma recherche. Celle-ci visait à assurer que les participants allaient se trouver dans des lieux où ils pouvaient se sentir à l'aise : des endroits familiers, calmes, où il est possible de s'asseoir et d'être confortable pour la totalité de la période de l'entrevue (Seale, 2008). J'ai ainsi choisi d'effectuer les entretiens dans des centres communautaires ou des refuges, et pour une question de

sécurité et de disponibilité des participants, j'ai choisi d'effectuer ces entrevues durant le jour¹¹.

Enfin, toujours dans le but de diminuer l'atteinte à l'intégrité de la personne à travers l'entrevue, je suis demeuré attentif aux signaux non verbaux des participants et je me suis questionné continuellement sur leur état, pour éviter tout inconfort lié au niveau de confiance proposée (Seale, 2008). Je me suis gardé plusieurs fois de relancer les participants sur des sujets que je sentais plus douloureux pour eux. Certains témoignages abordaient des sujets très intimes et il n'aurait pas été adéquat de pousser davantage leur questionnement à ces moments.

Par ailleurs, un défi de taille m'attendait en ce qui concerne le ton à aborder lors de la rédaction de ce mémoire. En effet, les récits auxquels j'ai été exposé se qualifiaient comme étant des « *confessional tales* », un mode d'écriture en ethnographie qui souligne l'importance de l'affect dans la réalisation de la recherche (Van Maanen, 1988). Lors des rencontres avec les participants, ils se sont confiés à moi, partageant avec émotions, les moments les plus difficiles de leur vie. J'ai décidé de parler au « je » dans ce mémoire pour respecter et exprimer la charge émotive de ces personnes, elle qui participe à leur expérience de déni de reconnaissance. Ainsi, même s'il est suggéré de respecter une ligne rationnelle, dite scientifique, en rendant compte objectivement des observations du chercheur, j'ai plutôt opté pour un mode

¹¹ Une dernière dimension de la réflexivité reste à être abordée : la protection du participant, le consentement et les mesures de confidentialité. Les itinérants qui ont accepté de participer à notre étude doivent prendre connaissance et signer le formulaire de consentement (Annexe D). Ce formulaire explique en quoi leur participation est importante et demande l'accord du participant quant à l'utilisation de son témoignage et d'un pseudonyme pour parler de son expérience. Il veille aussi à renseigner le participant de la possibilité de se retirer de l'étude à tout moment, des risques auxquels il s'expose, de la disponibilité des enregistrements et de la durée de conservation de ces données.

de production de connaissance partielle qui considère les émotions comme étant une part de la réalité d'une personne.

3.3. Traitement des données et technique d'analyse

J'ai sollicité la participation de personnes itinérantes chroniques et j'ai effectué huit entrevues, suite auxquelles une certaine saturation théorique a été atteinte. Cette saturation n'est pas « totale » : par exemple, un dernier thème s'est ajouté aux données déjà recueillies au cours des deux dernières entrevues. Le déni institutionnel s'est manifesté comme étant beaucoup plus récurrent qu'à l'aune des premières données. J'ai pu noter davantage de données pour parler du déni institutionnel, sans toutefois ajouter de nouvelles catégories à l'ensemble des données précédemment recueillies.

La première étape de traitement des données a été effectuée lors de la retranscription des enregistrements. Durant cette étape, j'ai procédé à la transposition de mon corpus sous quelques thèmes que j'avais soulevé *a priori* : environnement social, pratique, entourage, interactions, rencontres, émotions et acceptation sociale. Ces premiers thèmes m'ont permis de cadrer les manifestations émotionnelles et les récits des participants au sein du contexte qu'ils s'inscrivaient. Ainsi, j'ai pu cibler les contextes dans lesquels le déni était ressenti et vécu.

Au départ, je prévoyais structurer mon analyse avec ces thèmes. Par contre, lors du dépouillement des données, cinq nouveaux thèmes ont émergé des témoignages des participants : (a) les interactions, (b) l'ignorance, (c) les émotions vives, (d) les fonctionnements, les croyances et les valeurs, (e) la communauté. Les thèmes qui avaient été soulevés *a priori* ont donc été mis de côté pour la suite de l'analyse. Ainsi, j'ai procédé à une démarche de « thématisation en continue » en identifiant de

nouveaux thèmes, comme celui des fonctionnements ou des croyances et des valeurs, tout au long du dépouillement des données (Paillé et Mucchielli, 2003, p. 127)¹².

Cette thématisation a servi de préparation pour l'interprétation du matériau produit au cours des entretiens. J'ai également entrepris l'interprétation des données en précisant le but de ma démarche et en cadrant mon analyse avec ma question de recherche (Paillé et Mucchielli, 2003). Je me suis donc attardé aux différents contextes dans lesquels le déni de reconnaissance émergeait (relations interpersonnelles, relation avec les institutions et avec les organismes communautaires et ses acteurs) et j'ai tenté de soulever principalement les émotions dégagées de ce déni. C'est ce qui représentait ma « posture » au sein de mon analyse (Paillé et Mucchielli, 2003, p. 129). Cette posture a été orientée par ma « sensibilité théorique » (inclination du chercheur à réagir à éléments qui reflète ses intérêts théoriques) et ma « sensibilité expérientielle » (aspect subjectif du chercheur qui représente ses intérêts ou prédispositions personnels du chercheur) (*Ibid*, p.130).

J'ai procédé au regroupement de mes thèmes, ce qui m'a permis de dévoiler des processus qui relèvent de la situation d'itinérance des participants pour parler du déni de reconnaissance qui en découlait. Enfin, à la lumière des témoignages recueillis, j'ai séparé les deux chapitres de mon analyse selon les processus qui relèvent du phénomène de l'itinérance. Je raconte ainsi le parcours des personnes itinérantes que j'ai rencontrées. En donnant la parole à ces personnes, je reconnais leur capacité à

¹² Concrètement, l'émergence de ces thèmes s'est effectuée lors d'un exercice de regroupement des éléments importants du corpus. J'ai fait l'usage de papiers autocollants pour identifier chaque élément significatif à retenir à partir de verbatims abrégés. J'ai ensuite rassemblé ces éléments pour dessiner des ensembles portant un sens commun, soit les thèmes de cette analyse. J'ai pu prendre conscience des possibilités d'analyse qui s'offraient à moi à travers ces thèmes, que j'ai retenus pour parler du déni de reconnaissance et du déni institutionnel.

rendre compte de l'itinérance. Toutefois, cette recherche n'échappe pas au déni institutionnel dont je parle tout au long des chapitres IV et V, qui se manifeste sous le symbole de la contrainte du cadre académique universitaire. Ainsi, j'ai été amené à présenter exclusivement les éléments essentiels du terrain pour répondre à mes aspirations de chercheur. Ce tri se manifeste notamment dans la présence plus marquantes de certains participants à cette recherche, eux qui détenaient une plus grande expérience de vie, mais aussi davantage d'ouverture à partager leur vécu. Ainsi, il est important de remarquer que, si ce mémoire se veut un lieu favorisant la voix des itinérants, celle-ci est contrainte dans un espace régi par des règles qui imposent des choix, un vocabulaire précis et un regard analytique singulier.

CHAPITRE IV

DÉNI DE RECONNAISSANCE

Au moment où j'ai débuté mes démarches de recherche, ma question générale induisait une vision bien étroite de l'opérationnalisation du déni de reconnaissance. En fait, je croyais que le déni se manifesterait exclusivement par les actions des passants, d'où ma formulation initiale : comment les itinérants de Montréal vivent-ils l'ignorance dans la rue et l'évitement des passants au quotidien? Cependant, en explorant le déni de reconnaissance de manière plus ouverte, des éléments inconnus et inattendus ont émergé du terrain. Ainsi, la formule suivante fut retenue : comment les itinérants de Montréal vivent-ils le déni de reconnaissance au quotidien? Ceci a permis à plusieurs formes de déni de reconnaissance, dont j'ignorais l'existence, d'être soulevées. Malgré le fait que la totalité des participants qui avaient déjà mendié m'a fait part de leur expérience à propos de l'ignorance, de l'évitement ou des paroles haineuses qui leur étaient destinés sur la rue, j'ai eu accès à un tout autre monde à travers leurs témoignages.

Préambule

Au sein de cette analyse, je m'attèle à répondre à ma question générale de recherche en deux temps. Dans un premier temps, j'aborde le déni de reconnaissance de l'intérieur, par le vécu des participants, et je démontre comment ils le négocient au fil du temps. Les itinérants vivent tous différemment le déni de reconnaissance. En se basant sur leur point de vue de cette forme de déni et son actualisation au quotidien, leur interprétation est à considérer. En effet, comment comprendre la façon dont les participants vivent le déni de reconnaissance sans se concentrer sur la manière dont

ils le reçoivent et lui accordent une signification? Je me concentre ensuite sur les tactiques de défense (carapaces) que les participants développent en réponse à leur expérience du déni de reconnaissance. Pour ce faire, je cadre leurs tactiques (intellectualisation, solidarité et opposition) à travers les arts de faire (De Certeau, 1990). Précisément, ce premier aspect me permet de répondre à la portion interactionnelle et personnelle du déni de reconnaissance.

Dans un deuxième temps, je traite d'une autre forme du déni de reconnaissance, le déni institutionnel, en me concentrant sur l'influence de la structure (société, institutions et ses acteurs) sur la vie des itinérants, que j'aborde comme une forme de marginalité structurelle. La perte de contrôle sur leur vie occasionne un état de vulnérabilité chez les personnes itinérantes. Elles tentent de sortir de cette position vulnérable en allant chercher de l'aide au sein d'institutions qu'elles considèrent mésadaptées et difficiles d'accès, et qui fonctionnent selon des procédures qui leur échappent. C'est à travers ces dysfonctions des institutions que le déni institutionnel et « diffusé » (à travers les acteurs des institutions) se déploie. Ces aspects structuraux maintiennent les personnes itinérantes dans un statut de méprisé.

Au final, ces deux chapitres constituent une réponse à plusieurs niveaux à ma question générale de recherche et permettent d'explorer les façons par lesquelles le déni de reconnaissance est vécu quotidiennement par les personnes itinérantes de Montréal. Globalement, au sein du premier chapitre, je démontre comment les participants négocient le déni de reconnaissance sociale qui figure au sein de leur interaction avec les citoyens. Dans le deuxième chapitre, je cible les sources de déni de reconnaissance à travers les processus et les fonctionnements des institutions.

Tous deux ont comme conséquences d'affecter l'estime personnelle des participants, et agissent comme un boulet au pied des marginalisés qui tentent de s'en sortir.

4.1 Vivre le déni de reconnaissance : l'estime de soi en souffrance

4.1.1. Partenaires d'interaction

La vie dans un organisme communautaire implique la rencontre entre usagers et intervenants. Ces refuges permettent l'interaction entre les personnes itinérantes et différents travailleurs de l'établissement, tels que les travailleurs sociaux, les conseillers, les intervenants et les coordonnateurs. Autrement, la vie dans la rue les expose plutôt à côtoyer des passants et des policiers. Les personnes itinérantes rencontrées entretiennent aussi quelques relations avec amis et familles, pour celles dont ces liens sont toujours existants.

En mendiant auprès des passants et sous les yeux des policiers, les personnes itinérantes se présentent en position de subordination. Les personnes rencontrées, décrivent leur rapport aux passants comme relevant d'une relation d'aide, alors qu'elles demandent un support de la part des citoyens. Au départ, en « dépendant » des citoyens pour assurer le fonctionnement de leur activité de mendiant, elles se situent comme inégales à leurs partenaires potentiels d'interaction. Avec les policiers, elles se situent de prime abord dans une zone d'infraction¹³ qui requiert le discernement individuel des policiers pour imposer l'allure de l'interaction : laisser-faire, prévention, réprimande. Encore ici, ces personnes sont dans une situation où il existe un rapport socialement hiérarchisé entre les deux parties de l'interaction. Dans la rue, les participants le ressentent :

Le monde y restait bête, le monde social là, y nous regarde
comme des numéros ou comme des animaux en cage. Faique

¹³ « Troubler la paix (Art. 175) » et faire acte de « nuisance publique (Art. 180) » sont les infractions au code criminel les plus fréquemment relevées par les participants (Code criminel, 1985, p.208-212).

quand on prend le trottoir, on est dans une entrée, dans un p'tit trou, pour eux autres c'est comme si on était dans marde là. Y nous checke tout le temps avec la tête haute. Ça là, ça là, esti que ça me met en tabarnack, tsé tu leur demandes poliment « hey, scuse moi, aurais-tu, j'sais pas moi, 50 cents? » Des fois y te manque juste 50 cennes pour un paquet de cigarettes ou pour manger, peu importe. (Micmac)

À travers l'ignorance, l'évitement et les paroles et comportement haineux, les personnes itinérantes sont renforcées dans cette position de subordination. Ces actions viennent confirmer la catégorisation sociale établie par la culture dominante (Fraser, 2005). « Les modèles institutionnalisés de valeurs culturelles constituent certains acteurs en êtres inférieurs, en exclus, en tout autres, ou les rendent simplement invisibles, c'est-à-dire en font quelque chose de moins que des partenaires à part entière de l'interaction sociale » (Fraser, 2005, P.79). Qu'il s'agisse de déni de reconnaissance (Honneth) ou de subordination statuaire (Fraser), les personnes itinérantes en font l'expérience quotidiennement.

Le processus qui en résulte est destructeur pour cette population. Étant confirmées dans leur perception basse et misérable d'elles-mêmes, cela crée de sérieux impacts sur leur estime personnelle : « Déjà qu'on n'a pas une grosse estime de nous autres en plus de ça, me faire sentir exclus, moi personnellement des fois ça vient me chercher. » (Daniel) Alors que, d'entrée de jeu, les personnes itinérantes se perçoivent dans une position d'inférieures au sein d'une hiérarchie propre à l'interaction, les comportements de leurs partenaires d'interaction, qui relèvent du déni de reconnaissance, confirment leur subordination.

Passants : ignorance, évitement conscient, paroles et comportements haineux

En termes de visibilité sociale, les itinérants font l'objet d'une « curiosité négative » qui se manifeste à travers des « rituels d'évitements et de prise de

distance » de la part des passants (Voirol, p.16, 2005). Ces manifestations sont multiples et soulignées par tous les participants, sauf par Valéry qui n'a jamais mendié. L'évitement conscient se fait sentir : « [o]ui, il y'en a qui évitent, ça paraît, surtout dans le passage de la place Dupuis, les gens changent de chemin », « tu voyais que quand ils passaient, y'en penche la tête, d'autres qui vont dans leur téléphone, ça se sent ». (Jackie) L'ignorance des passants est identifiée par les participants : « tu voyais qu'ils t'ignoraient, ils fuyaient, ils fuyaient ton regard, ils trouvent ça triste, ou ils peuvent pas en donner et ils se sentent mal. Moi je voyais ça comme ça. » (Jackie)

Les stratégies d'évitement, elles aussi, ne passent pas inaperçues chez les participants.

« Ah oui, y'en a une gang [qui ne me parlent pas]! J'ai fait le sketch avec un de mes chums. Je lui ai dit, dis-moi « Bonjour, j'te souhaite une bonne journée » avec le sourire, et moi je vais passer à côté de toi. Je passe et je dis pas un mot, pis je continue. Juste le fait... en sketch, de le faire... je me sentais mal. Je me sentais comme hautain ou comme... pas dans mon assiette. Pis moi je dis souvent « bonjour passez une bonne journée » pis le monde me répondent même pas... Ils passent tout droit et ils ne font pas attention à moi. Même pas juste un « désolé monsieur » ou un « bonjour, » ils continuent tout droit. (François)

La réalité de la rue est une chose, mais celle du métro en est une autre, à leurs yeux.

Ce que j'ai trouvé le plus dur c'est de quêter dans le métro, quand le monde te regarde vraiment de haut. Et que tu es vraiment rendu bas quand tu quêtes dans les métros ça d'l'air. Ça la ça m'a mis à terre, je quêtait mettons à côté de l'université ici là, à l'UQAM, j'disais regarde j'ai pas assez d'argent pour aller à l'Université c'est pour ça que je quête dans les métros. Les gens comment y sont avec toi, souvent c'est ignoré complètement, souvent y pourraient te piler dessus pour passer là. Ça me fait sentir comme un rejet de la

société, ça me fait sentir, ça me fait de la peine, ça me met en colère aussi, ça me donne plus envie de me geler. (Valéry)

Même en présentant une figure différente de celle de l'itinérant, Daniel qui travaille parfois comme éboueur, peut témoigner de gestes d'évitement similaire :

Je ramasse des vidanges à Mirabel, j'arrive dans un coin huppé de Mirabel. Quand j'étais jeune, et quand je regarde les enfants encore aujourd'hui, ils sont en admiration devant des grosses machines. Pis les enfants, je leur explique que c'est dangereux tsé et ainsi de suite, pis la madame a sort à la course pis à ramasse ses enfants pour les tasser de moi, comme si j'étais un... un vidangeur. Moi c'est comme fuck, c'est débile voyons dont, « va pas là c'est sale, va pas là c't'un itinérant.

Même encore aujourd'hui, on peut ressentir ça chez certaines personnes sur les trottoirs, t'es sale un peu, t'es magané, pis y se tassent... OK, je peux croire que y'a des itinérants qui sentent, mais je pense qu'on n'est pas tous de même... Pis c'est plate que les gens réagissent comme ça. La majorité de nous autres, les gens sont au-dessus de ça. Tu finis par te faire une carapace, que tu te câlisses de tout ce qu'il y a autour. (Daniel)

Comme il est possible de le constater à travers l'expérience de Daniel, son statut de travailleurs ne lui a pas permis de sortir de ce sentiment d'infériorité face aux autres citoyens. On constate qu'adhérer à une norme sociale comme celle du travail n'est pas suffisant pour sortir de cette subordination ressentie et du même coup, se soustraire aux paroles et comportements haineux qui leur sont adressés.

Valéry, qui se prostitue depuis plusieurs années, a vécu plusieurs expériences qui relèvent de la haine et de la méchanceté. Elle relate ainsi certaines de ses interactions avec les passants :

Avant dans Hochelaga... tu te fais niaiser, tu te fais envoyer chier, mais moi j'embarque pas là-dedans, mais moi j'embarque pas dans le jeu de personne de toute façon. Tu te fais traiter de noms, pis non. Les gens pensent que j'prends l'autobus, ils me saluent. Souvent on me le dit là : « c'est pas ta place, décolle! »

La douleur psychologique de ces paroles est difficilement vécue par les participants :

[ç]a, j'ai déjà été fâchée, c'était un monsieur qui arrêtait pas de sacrer après moi, y me disait : « lève ton cul vas travailler. » À un moment donné je lui ai dit : « pensez-vous qu'on aimerait qu'on sacre après vous si vous vous retrouviez dans rue à 50 ans du jour au lendemain!? » [...] Les gens plus vieux, y'en a qui sont agressifs, y'étaient méchant, y te criaient des noms. (Jackie)

La douleur est parfois physique :

« Y'en a qui sont méchant, y'en a même qui donnait des coups de cannes : « lève-toi va travailler! » [...] Y me donnait des coups de canne sur les genoux, pis y m'a pogné 2-3 fois, un coup de canne sur le bord de l'os, aouch, aille, une fois il m'a pogné, je lui ai dit : « aouch, ça, ça vaut ben 50 cennes. » (Jackie)

Les actions de ce type ne se produisent pas exclusivement au sein des interactions avec les passants, elles existent aussi lorsque les itinérants sont en contact avec les membres du personnel d'intervention des organismes communautaires.

Personnel d'intervention

Deux tendances semblent s'établir chez les participants qui ont fréquenté des refuges. Les femmes manifestent leur désir d'avoir plus de contacts avec le personnel d'intervention (Val, Jackie, Micmac), tandis que les hommes déplorent plutôt les

comportements des intervenants, qu'ils jugent « inhumains ». Ces comportements sont influencés par la structure et le fonctionnement des institutions qui leur sont dédiées. Les participants (Jean-Guy; Dan) relèvent plusieurs attitudes qu'ils jugent inacceptables.

Ici un humain ça existe pas, pour nous autres, on n'est pas traité comme des humains, on est traité comme des chiens ou des guenilles. Euh... beaucoup de gars vont te le dire, eux autres te disent que « non non non sont ben traité les gars, y'ont des bons repas, pis y'ont ci pis y'ont ça, c'est pas tout le *staff* qui est comme ça. » C'est pour ça que y'a ben des gars qui sont, comment je dirais ben ça, qui viennent ici, mais qui sont pas contents d'être ici. Regarde si t'en vois sourire là, j'suis sûr que je peux les compter sur cette main-là. Y'a personne d'heureux ici. (Jean-Guy)

L'exemple de Jean-Guy montre comment ce type de mauvais traitements, qui représente l'opérationnalisation du déni de reconnaissance pour les participants, est interprété par eux comme un signe qu'ils ne sont pas des individus méritant respect, amour ou dignité. Lorsqu'il subit le déni de reconnaissance, il vit et ressent une inégalité, et comprend la place que ses partenaires d'interaction lui indiquent : celle d'une personne qui n'est pas digne de droits, qui n'est pas une « personne juridique » (Honneth, 2013, p.30).

Les personnes itinérantes déplorent les conditions dans lesquelles elles vivent. Pour y survivre, elles doivent tenter d'y trouver un équilibre pour ne pas « virer fou » (Daniel).

Ici ça se bat, pis le feu au cul pis c'est tout le temps enragé, sont tout le temps après se pogner avec les intervenants. Pourquoi? Parce qu'ils traitent les gars comme des... comme des animaux... comme de la guenille. Un itinérant c't'un crotté, c't'un ci c't'un ça, pis décricse, pis envoeye. Ici, combien d'année que ça a marché, aille envoeye tasse-toé pis

grouille toé sinon m'a t'en câlisser un pis... ça marchait de même avant. Ça fait pas longtemps qui ont pu le droit de toucher aux gars, ça fait pas longtemps, j'dirais 2 ans max. Avant euh... les gars si y se battaient en haut (dans les chambres à l'étage), la chicane pognait, y sautaient dans le tas pis y frappait le gars, mais là asteur y'ont pu le droit. (Jean-Guy)

Y'en a qui ont encore c'te mentalité-là. Pis qui traitent encore les gars comme des chiens. (Daniel)

La figure de l'animal signale comment les participants perçoivent l'inégalité de reconnaissance qui leur est accordée au sein des organismes communautaires. Même au sein des institutions conçues pour leur venir en aide, ils ont l'impression d'être considérés comme des personnes inférieures qui ne méritent pas la dignité et le respect au même titre qu'un citoyen.

Quand quelques fois ils dénoncent directement le travail des intervenants :

[...] on s'est mis 3-4 à s'obstiner avec les intervenants, y'en a un y voulait le faire coucher dehors. « Non non, y'a un protocole d'hiver, vous êtes obligés d'y trouver une place. »

Pis là y'ont vu qu'on était deux qui accotaient le gars, pis qu'on n'était pas deux sans-dessein, moi j'prends pas de pilules pis l'autre en prend pas. Quand y voient qui ont à faire avec du monde qui ont leur tête sur leurs épaules, y sont plus prudents, y'aiment pas ça, parce qu'y peuvent pas te manipuler.

De plus, ils soulignent la déficience du système :

Pis là, plus ça va, plus le service se détériore, parce que là, y gardent des patients qui viennent des ailes psychiatriques de certains hôpitaux, parce que c'est payant pour eux autres, et puis euh, le gars arrive ici, y prend des pilules, y'est schizophrène, ou y'a ci ou y'a ça, mais c'pas grave y'est en haut dans les lits pis y rapportent tant par mois, pis on lui

donne des pilules trois fois par jour, pis envoeye, prend tes pilules là, pi reste tranquille là, parce que sinon tu vas aller là.
« OK, OK... » (Jean-Guy)

Ces deux hommes (Jean-Guy; Dan), qui ont vécu plus de trente ans dans la rue, ont vu le personnel d'intervention travaillant à l'intérieur des refuges changer au cours des décennies. Ils soulignent qu'avant, « les gens qui étaient intervenants ou en relation d'aide dans les organismes étaient souvent des anciens itinérants. » (Daniel)
Mais, qu'à ce jour,

la balance, t'en a ben des nouveaux, des conseillers, qui sortent, qui ont pris des cours, qui ont été à l'université ou au cégep [...] y'en a des jeunes qui sont ici, on se dit souvent, tu serais ben mieux dans une garderie, y connaissent à rien, pis tout ce qui pensent c'est de rire, pis faire du fun pis tout ça, on n'a pas le gout de rire nous autres là, tsé les gars c'est des gars de 40, 30-40, 50 ans, 60, 75 ans, y'en a à 90 ans ici. Penses-tu qu'y ont le gout de rire pour une niaiserie eux autres? (Jean-Guy)

Jean-Guy déplore que les intervenants qui travaillent avec les populations itinérantes dans les refuges ne sont plus ce qu'ils étaient, eux qui n'ont jamais mis les pieds dans une piquerie ou un *squat*. Les participants mentionnent que les impacts de ces comportements sont réels dans la façon dont ils sont considérés :

Va à (nom d'un organisme) tu verras les gars se parlent pis sourient, pis y'ont du fun, parce que sont ben traité.

[F]aique pour nous autres, [...] c'est l'enfer, faique... c'est la pire place dans les (organismes) c'est ici. Pour le traitement pis la manière de parler aux gens pis de traiter les gars, ils l'ont pas, pis ils l'auront jamais. (Jean-Guy)

Même si Jean-Guy met en évidence son mécontentement par rapport au personnel d'intervention dans les organismes communautaires, il est important de dissocier le

manque de vécu du personnel d'intervention et le manque de sensibilité de leur part, qui blesse et affecte davantage Jean-Guy au quotidien.

Policiers

Les participants témoignent des stratégies d'évitement et des gestes haineux régulièrement, notamment dans le comportement des passants, celui du personnel des refuges. Selon eux, même les policiers agissent de la sorte. Même lors de situations où les participants ne commettent aucune infraction aux règlements municipaux, ils se disent être l'objet de ce genre de traitement :

Quand je quête, y vont m'harceler verbalement : « hey, si on te revoit ici on te crisse un ticket ou on t'embarque. » Pourtant je ne suis pas la personne qui est harcelante sur la rue avec les passants. Mais ça finit par être gossant : « tu le sais que j'suis dans la rue, sacre-moi patience, va t'en courir après les méchants là. » (Daniel)

Certains se souviennent bien des moments où ils ont eu des altercations avec la police :

[Les policiers] m'ont battu, parce que j'étais itinérante. Je dormais au coin de Sanguinet et Ste-Cath., je m'en vais me coucher avec mon chien. Y me voit que j'dors. Ils me réveillent à coup de cap d'acier. Y'ont pogné mon chien, mon pitbull. Y'avait 7 policiers autour de nous pis y criaient de me contrôler mon chien « sinon je tire dessus! » (Micmac)

Y'en a une qui me niaise pis qui me bave à cause de mes dents, oui oui, « avec la yeule que t'as, tu fais peur au monde! » (François)

Toutefois, l'expérience des participants avec le corps policier n'est pas toujours négative.

Y'était toujours là pour m'aider quand j'étais dans marde. Non j'ai confiance. J'paranoïe pas sur la police, une chance qu'ils sont là, y font leur travail, pis j'suis ben contente. (Valéry)

Ahh les policiers eux ils me donnent des tickets! Sont pas fins. Y'en a une coupe qui sont des bons policiers, ils ne me donnent pas de tickets. [...] Pis tsé y'en a d'autres que c'est le contraire, dès qu'ils me voient, ils me donnent, un ticket, deux tickets de suite. (François)

Pour Jackie, une expérience de compassion unique – ce que Honneth qualifierait d'acte de reconnaissance – de la part d'une policière l'a marquée :

Une fois une policière, a m'a donné une carte pour aller manger, chercher du linge, c'était une travailleuse de rue, elle m'a offert de m'amener dans une maison pour femmes, en voiture.

J'avais eu du linge, ça m'avait fait du bien, 3 jours. Grâce à elle, j'ai pu avoir du linge propre pendant 3 jours. Surtout que c'est une policière, encore une jeune, c'est quasiment tous des gens en bas de 40 ans, avec des études. Elle s'est arrêtée pour moi, j'étais à bout, ça marchait mal sur le quêtage pis j'avais froid, y mouillait fort, on a parlé ensemble, elle m'a parlé de ses enfants, ça m'a touché, je me suis mis à pleurer, elle m'a pris dans ses bras, du réconfort pis tout, c'était... ce moment-là c'était touchant.

Que ce soit avec le corps policier du Service de Police de la Ville de Montréal, le personnel d'intervention des organismes communautaires ou avec les passants, les participants vivent quotidiennement et avec beaucoup d'émotions le déni de reconnaissance et la subordination statuaire. Le processus de déconstruction de leur estime personnelle est maintenu par leurs expériences déficientes et blessantes d'interaction qu'ils vivent au quotidien auprès de citoyens. L'inégalité qui est vécue à travers leurs rapports interpersonnels « se traduit [...] par une remise en cause

permanente du sens de soi » (Voirol, p.16, 2005). Les participants sont ainsi confirmés dans leur faible estime d’eux-mêmes par ces comportements et ils intériorisent des images négatives d’eux-mêmes. Au final, ils éprouvent de la difficulté à se concevoir autrement que par le regard de l’autre culturellement dominant (Fraser, 2005). Ce processus ralentit les participants dans leurs tentatives de s’autodéterminer positivement dans leurs rapports interpersonnels. Ils se sentent finalement opprimés – et le sont de fait – par le regard stigmatisant de cet autre culturellement dominant (Fraser, 2005)¹⁴.

L’estime personnelle en souffrance

À la lumière des expériences d’interaction des participants, j’ai pu constater les effets négatifs des rapports interpersonnels déficients qu’ils entretiennent avec plusieurs partenaires (passants, intervenants, policiers, etc.). Ces effets sont visibles dans les émotions qui émergent de leurs témoignages. J’ai pu témoigner que l’interaction était centrale pour eux, lorsqu’ils décrivaient les conséquences positives significatives d’interactions dans lesquelles ils ont été écoutés, pris en charge et reconnus comme une personne digne de droits. Ces interactions s’accompagnent de manifestations récurrentes d’émotions positives, soulevées par les participants ou visibles dans leurs propos.

L’interaction peut être brève et unique :

[t]sé quand je dis « bonjour monsieur », y’en a qui me disent des « bonjours monsieur » pis des beaux « bonjours, pis passez une bonne journée », pis y’en d’autres qui prennent

¹⁴Il est à noter que la relation entre les personnes itinérantes elles-mêmes, quoique absente de cette analyse, doit bénéficier d’une certaine attention. Malgré la violence que les personnes itinérantes s’infligent à travers insultes et autres comportements violents, on ne peut qualifier ces actions comme étant de l’ordre du déni de reconnaissance, car la seule attention intentionnelle portée à un individu constitue, par définition, un acte de reconnaissance (Honneth, 2013).

la peine de s'asseoir pis de jaser un petit peu, m'encourager. [...] Ah c'est l'fun, c'est l'fun, j'aime ça (François)

Je trouvais ça dur quêter, l'an dernier, à force d'y aller à tous les jours, mais je rencontrais du monde, je jaisais avec du monde, parce que c'est presque tout le temps le même monde. [...] J'avais eu des sourires, j'avais eu des personnes qui ont porté attention à moi. (Jackie)

Elle peut être longue et répétée :

Tandis que les jeunes étudiants ils ne te jugeaient pas. Y'en a même un, y'a 22 ans, qui venait toujours s'asseoir à côté de moi. Y m'amenait mon café. Y s'asseyait à côté de moi, pis moi je quêtai. Pis y jaisait comme ça, des fois il m'en donnait, des fois il ne m'en donnait pas. Moi j'aimais tout simplement son sourire, il prenait le temps de s'arrêter. Je le voyais à tous les jeudis en fin d'après-midi. [...] [L]ui il sortait de ses études, il faisait des dessins. Même, il avait commencé à faire ma photo, y'avait commencé à faire mon visage. Je lui avais dit attend que je sois moins maganée... Tu feras mon portrait. Lui à un moment donné, il avait pris une photo de moi, il m'avait enregistré. [Il] venait s'asseoir à terre avec moi. Ça m'a vraiment touchée, il m'a même donné un surnom, il m'appelait mom. À la place de dire salut m'man, il m'appelait mom. (Jackie)

Les participants vivent parfois des moments chargés d'émotions positives qui viennent leur redonner du courage. Il est malheureux que l'écriture ne puisse rendre compte, de façon aussi authentique, les manifestations émotionnelles dont j'ai été témoin lors de ces récits. Voici comment Jackie s'est exprimée :

C'est plus fort qu'une poignée de change, ah oui, des moments de même, ça vaut plus que 100 \$, surtout la policière qui te prend dans tes bras, pis à t'amène te réchauffer pis te payer un lunch au restaurant, elle m'amène dans une maison pour que je sois en sécurité, que je puisse me reposer, ça-là... je lui ai même dit, je suis plus heureuse

de ça que si elle m'avait donné 50 \$ pis c'est tout. Elle a pris soin de moi.

Dans les commentaires de Jean-Guy, on sent une fierté certaine lorsqu'il parle du statut qu'il détient dans le quartier où il va « bummer ».

Moi m'a te dire franchement, j'ai une très bonne relation avec les passants, dans le secteur ou je vais bummer. Ils me connaissent, ils savent que ça fait longtemps que j'suis là. Y savent que j'essaye. Ils savent que je travaille, que j'essaye de m'en sortir, pis tout le kit. Pis ils m'encouragent. Pis y'en a beaucoup qui m'encouragent monétairement. Pis euh, y'en a ben qui me donnent des beaux cadeaux pis des affaires de même. Même dans mon secteur où je vais, même les policiers me connaissent. [...] Ils savent que je suis là ça fait une dizaine d'années, j'connais tout le monde. (Jean-Guy)

Pour Daniel, c'est plutôt avec tristesse et regret qu'il parle de l'importance de se sentir inclus par ses proches :

Ma sœur a été bardassée, pis elle veut pas me parler tout de suite. (Elle m'a dit) : « J'ai des enfants, j'veux pas que tu nuises à notre vie, faique je vais te demander de rester loin tant que tu consommes. » OK, c'est con, parce que peut-être que si tu m'avais proposé de voir ces enfants-là, peut-être que ça m'aurait aidé à ne pas me planter encore. Si elle m'avait invité à la maison pis que j'avais senti un certain sentiment d'appartenance, peut-être que j'aurais pas été aussi longtemps dans rue. (Daniel)

L'expérience de l'acte ou du déni de reconnaissance est vécue différemment par chacun des participants. Certes, ces actions influencent la façon dont ils se perçoivent et dont ils vivent leur période d'itinérance.

La vision des itinérants

Bien entendu, les interprétations que les participants réalisent au sein de leurs interactions sont subjectives et personnelles, bien que guidées par les représentations dominantes de l'itinérance; c'est ce qui rend ce processus si intéressant. L'élément clé de cet intérêt provient de la possibilité de transformer une action en un acte de déni ou de reconnaissance. C'est en discutant avec Jiji que ce questionnement a émergé :

Qu'est-ce qui te fait le plus mal dans la rue? Les gens qui t'ignorent... Ouais... Tsé je les vois de loin qui me regardent, pis qui changent de trottoir ou qui s'éloignent. C'est ça qui fait le plus mal.

De son témoignage, je comprends qu'il ressent l'exclusion de la part des passants. Pour ce faire, ces derniers doivent tout d'abord prendre conscience de sa présence pour ensuite décider de l'ignorer ou de l'éviter. Cette conscience de l'autre, cette « connaissance », devient ainsi l'élément pivot des gestes des passants (Honneth, 2013).

Le rôle des personnes itinérantes dans l'interprétation du déni de reconnaissance ne se réduit pas à cette « connaissance ». Il s'étend à l'ensemble des actions qu'elles effectuent au sein de leur environnement social. Notamment, pour les itinérants rencontrés, le déni ou l'acte de reconnaissance semble tributaire de la manifestation de leur propre volonté d'interagir avec un individu. Cette volonté peut prendre la forme d'un regard, d'un geste, d'une parole. Du coup, pour Micmac l'ignorance des passants n'est pas suffisante pour qu'il y ait déni de reconnaissance :

J'veis te dire de quoi, ignorer, j'm'en câlisse. Y passent pis ça finit là. Mais quelqu'un qui te ment dans ta face, ça scuse moi mais c'est la pire insulte tu peux faire à quelqu'un. Quelqu'un qui t'ignore, si tu leur parles pas, tu vois 1000 personnes par jour, ça fait une de plus une de moins, ça dérange pas, y t'ignore, mais quelqu'un qui ment dans ta face pis qui te

regarde dans les yeux, quand t'es à terre pis lui en haut, t'as juste envie de le petter (le frapper). (Micmac)

Micmac interprète les comportements des passants comme étant de l'ordre du déni de reconnaissance lorsqu'elle tente d'amorcer une interaction. Dans le cas contraire, alors qu'elle-même est occupée à une tout autre tâche, ou même que l'autre personne se fonde dans une masse indifférenciée de passants, elle ne peut prendre conscience de la « connaissance » des passants ou non (Honneth, 2013). De par l'absence d'attention envers son environnement social ou l'impossibilité de discerner le comportement des passants dans la masse, les participants ne peuvent savoir s'ils ont été aperçus ni s'il existe une intention derrière les actes d'autrui. Considérant que l'attention des participants n'est pas portée à ces individus, les conditions de la connaissance et de l'intention ne peuvent pas être remplies. Il n'y a donc pas lieu de parler d'acte ou de déni de reconnaissance, du moins du point de vue des personnes itinérantes.

En somme, préciser les conditions qui rendent opératoire le déni ou l'acte de reconnaissance est essentiel pour en parler dans un contexte d'interaction. Explorer l'action de reconnaître ou le refus de reconnaître ainsi que l'interprétation qu'en font les personnes itinérantes, permet de densifier la compréhension de la façon dont elles vivent le déni de reconnaissance.

Dans la section qui suit, il sera possible de comprendre les mécanismes de carapaces qui sont mobilisés par les personnes itinérantes lorsqu'elles font l'expérience du déni de reconnaissance.

4.2. Les arts de faire : tactiques de carapace

De Certeau utilise l'image d'un travailleur sur la chaîne de montage pour démontrer ce que « faire la perruque » veut dire (De Certeau, 2001). Dans l'exemple qu'il utilise,

le travailleur exerce sa force de travail selon les exigences de son employeur et selon la structure de son travail. En s'y adonnant, il récupère toutefois certaines pièces de la chaîne de montage pour faire usage des « restes » de son travail. Il transforme ces restes en les assemblant et les altérant, par un « travail libre, créatif et précisément sans profit », et signifie « par son œuvre un savoir-faire propre. Alors qu'il est exploité par un pouvoir dominant, ou simplement dénié par un discours idéologique [...] » (De Certeau, 2001, p. 45-47). Les tactiques, qui prennent forme comme des actes de « résistance culturelle » pour l'auteur, ou encore comme une « activité autonome de refus », permettent à l'individu en position de subordination de contester ce qui lui est imposé par la structure ou une idéologie (Proulx, 1994, p.185). Ainsi, « faire la perruque » fait référence à porter une « perruque », se camoufler pour maintenir les apparences, et de contester une structure ou une idée sans s'exposer à la vue du pouvoir dominant en place.

Je reprends ce cadre provenant des arts de faire pour aborder les tactiques de « carapace » que les participants mobilisent pour contester le déni de reconnaissance sociale. Ainsi, ces tactiques de « carapace » se présentent en trois différents processus : l'intellectualisation, l'opposition et la solidarité. Ces processus seront abordés indépendamment, même s'il est possible de constater leurs enchevêtrements.

4.2.1. Intellectualisation

Les participants ne réagissent pas tous de la même façon aux comportements des passants. Cependant, tous les participants se créent « une carapace » pour ne pas se laisser atteindre. Celles-ci sont des moyens de conserver une forme d'estime de soi face à l'évitement des passants, des policiers ou des travailleurs de refuges. En ce sens, ils justifient les comportements haineux ou d'ignorance envers eux avec leurs propres explications. Certains intellectualisent les actions des passants en leur

attribuant une posture d'empathie, « [t]u voyais que les personnes se penchaient la tête, pis je sentais qu'il en avait beaucoup qui se sentait aussi mal que moi dans le fond. »(Jackie)

Les gens, est-ce qu'ils comprennent? Y'en a pas mal qui comprennent très bien. Je parlais avec une fille qui travaille en travail social, elle me dit, des fois on a fait comme si... on passe à côté, pour pas que ça nous touche trop fort. Les femmes... sont ben sensibles, pour pas que ça nous touche trop fort ben on passe à côté. Mais comme, je sais que t'es là, pis je sais que tu as besoin, ça me touche pareil. (François)

[...] je trouve une excuse pour eux autres, parce que j'ai rencontré du monde tsé, ils me parlent de leur job, qu'ils n'aimaient pas leur job, y'en a un qui m'a dit : « *It sucks! It sucks! It sucks!* » Y sont... y'en peuvent plus! Pis y travaillent pareil pis ils font de l'argent. Faique j'me dis, y'aiment peut-être pas leur job, ils travaillent peut-être 40 heures par semaine, pis eux quand je leur souhaite une bonne journée, dans la rue, y sont peut-être pas intéressés à parler à ça. J'me dis, je vais les excuser comme ça. (François)

Ainsi, lors de ce processus d'intellectualisation, où les participants tentent de dominer leur sentiment d'exclusion et leurs émotions négatives en les rationalisant et en trouvant des causes, parfois psychologiques, d'autres fois structurelles, aux actes d'évitement des passants, ils reviennent de façon récurrente sur le manque de connaissances de leur part à propos du phénomène de l'itinérance.

Le monde manque d'éducation là. Y pensent que parce que t'es itinérant, t'as jamais été à l'école, tu t'es jamais lavé, tu pus, tu connais rien, tu sais rien, tu sais pas parler au monde, tsé. (Jean-Guy)

Y savent pas pourquoi y sont là. Le monde, la première chose, tiens un itinérant, c't'un gars un drogué, un alcoolique, ou c't'un robineux. Sont sales, y puent, mais premièrement y savent pas que pour dormir dans un (nom d'un organisme)

t'es obligé de prendre ta douche en rentrant. Si tu prends pas de douche, tu dors pas ici. Faut tu te changes régulièrement. Son linge, l'itinérant y'est peut-être vieux y'est peut-être sale, mais en dedans, tout ce qui est en dessous est propre, pis lui-même s'est lavé. Pis y'a ben des gens qui prennent pas leur douche à tous les jours à maison. Mais ici on est obligé. Faique ça c'est la mentalité des gens. (Daniel)

T'es un corps à vidange toi là. Pis y savent pas... Là moi, quand y'en a qui s'assoient, pi y'attendent l'autobus, sont à côté de moi. J'jase avec : « Mon dieu, me semble... c'est drôle parler avec vous, vous êtes au courant, vous parler bien, pis vous savez des affaires, pis vous faites ci pi vous faites ça, quessé-vous faites ici? » Tsé...? (Jean-Guy)

Ce manque de connaissances dépasse le simple statut de préjugé et se manifeste en pratiques de discrimination lors d'interactions entre citoyens et personnes itinérantes. Daniel, porteur du VIH depuis plus de 30 ans, vit cette discrimination quotidiennement.

L'itinérance c'est encore un sujet que les gens ont ben de la misère avec ça. [...] pis quand t'agrémentes ça avec le qualificatif toxicomane pis porteur du VIH, Hépatite C, tu peux pas savoir comment ça devient difficile. Tu deviens un extra terrestre, les gens veulent pas. Y'a encore des gens qui ont des préjugés quant à ça. J'étais en detox récemment, pis y te donnent des tâches, j'ai décidé d'aller dans la cuisine pour aller travailler avec la cuisinière, et il y a plusieurs personnes qui sont allées parler de leur peur à ce que je sois dans la cuisine. C'est que, la désinformation, ça... ça fait mal... c'est assez dur... [...] Y'a un protocole de fonctionnement dans une cuisine asteur, c'est même plus une maladie à déclaration obligatoire pour travailler dans une cuisine. C'est comme... la société est ben désinformée, pis, y'ont des œillères, le monde veut pas voir. (Daniel)

Si pour certains, c'est la connaissance des conditions de vie dans la rue qui sont défailtantes, Jean-Guy pointe un aspect précis de l'ignorance des citoyens en précisant

qu'« y'a pas de métier ou de profession qui te mette à l'abri de l'itinérance [...] » : les causes de l'itinérance.

C'est pas parce que j'suis allé à l'école pis que j'suis instruit que je peux pas être dans rue. Y'a des avocats qui ont couché ici, y'a des notaires qui ont couché ici, pis y'étaient dans rue, y'étaient mal pris. Faique, ça arrive à n'importe qui, nous autres on en connaît, des avocats des notaires sur la drogue pis y'ont tout perdu à cause de la drogue pis y se font mettre dehors pis y se sont ramassé à coucher ici le soir. (Jean-Guy)

En somme, les participants soutiennent une prémisse de base commune : les connaissances faibles ou inexistantes des passants génèrent des préjugés envers les personnes itinérantes. Ces préjugés poussent les passants à commettre des actions discriminatoires envers les personnes itinérantes. (Jean-Guy, Dan, Val, Micmac, Jiji, François, Jackie)

La tactique d'intellectualisation ne se limite pas à rationaliser les situations de leur vie pour surmonter leurs émotions, elle se manifeste aussi comme étant la première phase d'une seconde tactique, celle de l'opposition¹⁵.

4.2.2. Opposition : seuls contre eux-mêmes

Lorsque les participants tentent de s'impliquer dans leur processus d'insertion sociale, en entrant en relation avec des citoyens ou avec des organismes, ils acceptent de se plier à un système auquel ils ne veulent pas se subordonner. Lors de ces efforts, ces derniers mettent parfois une partie d'eux-mêmes de côté :

J'suis une personne sociale, mais pourtant je suis tellement timide, mais timide! Ça là, c'est une carapace que je me mets,

¹⁵ Dans le cadre du déni institutionnel, qui sera abordé plus en profondeur dans la deuxième partie de cette analyse, les participants blâment le système (tactique 1) pour ensuite s'y opposer (tactique 2), et finalement se replier sur eux-mêmes (tactiques 3).

si tu me voyais normalement, tu te dirais que c'est pas la personne que je pensais. [...] C'est le monde qui font apprendre que j'ai pas besoin de me montrer comme ce que je suis, *full pin* (à fond), montre juste un peu de toi, pis ca va être ben en masse. (Micmac)

Dans le cas de Micmac, elle doit cacher sa grande sensibilité et sa timidité pour éviter de se faire « piler dessus ». En plus de ne présenter qu'une partie d'eux-mêmes pour éviter de se faire ostraciser davantage, les participants font l'expérience d'échecs lorsqu'ils tentent de se rapprocher d'un citoyen ou de s'aider à travers un organisme. Pour eux, n'affirmer qu'une partie d'eux-mêmes et vivre coup sur coup des échecs d'interaction amènent des réactions de répulsion et de repli sur eux-mêmes. Cette tactique d'opposition leur permet de protéger leur vulnérabilité d'une communauté antagoniste. Pour Daniel, qui vit seul la majorité du temps,

[...] y'a des bouts où que t'as pas le choix de te connecter avec la communauté, pis quand t'essaies de le faire, pis que tu vois que ça marche pas, y'a une certaine déception. Pis de là y'a un certain : m'en câlisse, mangez de la marde, pis revirement, j'veux pu rien savoir.

Au-delà de l'invective, la réaction de certains participants face à ces échecs se concrétise à travers la prise de substances psychotropes. Il s'agit pour eux d'une pratique qui leur permet de « s'engourdir », d'avoir « moins mal ». (Jackie; Daniel)

Souvent c'est ignoré complètement, souvent y pourraient te piler dessus pour passer là. Ça me fait sentir comme un rejet de la société, ça me fait sentir, ça me fait de la peine, ça me met en colère aussi, ça me donne plus envie de me geler. (Valéry)

À force de vivre des échecs dans leurs tentatives d'interaction, leur vision s'embrouille. Ces derniers tendent à généraliser les comportements négatifs de certains citoyens à tous les autres.

En général, c'est avec tout le monde qui veulent pas aider le monde qui me font chier de même. Y'a des bons policiers, y'a des bons passants, y'a du bon monde. Mais à un moment donné, tu vois davantage le négatif que le positif. Tu le vois pu le positif. (Micmac)

En somme, la tactique d'opposition se manifeste lorsque les participants vivent des échecs dans leur tentative d'obtenir de l'aide. Ne voyant que le négatif à travers ces échecs, l'idée d'arrêter de travailler pour s'en sortir se renforce. Certains, comme Valéry et Dan, vivent cette opposition par la prise de substances psychotropes, ce qui les ramène « à la case départ » (Daniel).

4.2.1 Solidarité : s'unir pour exister

En identifiant la société comme étant la cause de leurs maux et en s'y opposant par la suite, les choix de vie en société pour les personnes itinérantes se resserrent : soit elles s'attachent aux seuls rapports interpersonnels qu'elles détiennent (groupes primaires et, pour certains, d'autres itinérants), soit elles s'isolent. Vivre la solitude est une situation commune à tous les participants.

Solitude

Isabelle ne « côtoie pas grand monde ». François affirme avoir « quelques alliés, j'ai quelques amis, trois ou quatre, pas un paquet de monde, y'en a beaucoup que je parle même pas pis que je connais de vue, y'en a beaucoup que je parle pas ». Pour Micmac, c'est pareil :

J'ai pas grand amis, j'ai genre 5 amis, je les compte sur mes doigts, c'est ma TS, c'est mon intervenante, après ça j'ai Annie, pis après ça, j'ai un autre ami qui est chez sa maman, pis que ça va bien, pis un autre qui est à Montréal avec un coqueron, pis c'est ça.

Jean-Guy entretient lui aussi peu de contacts avec sa famille.

J'ai personne qui dépend de moi ici, j'ai pas de famille à Montréal, j'ai un garçon qui vit en Arizona, Phoenix, y'est correct, pis ma mère qui est rendue 89-90, qui est dans une résidence pour Alzheimer à La Tuque, parce qu'on vient de La Tuque. J'ai une sœur qui demeure là, pis ça vient de s'éteindre pour la famille, parenté y n'a pas d'autres. Faique, vu que j'suis tout seul ici, j'nuis pas à personne, j'fais ma p'tite affaire pis *that's it*. Personne n'est au courant, ça va ben de même. (Jean-Guy)

Cette solitude vient affecter leur estime personnelle (Honneth, 2013). Le manque de relations interpersonnelles dans la vie des itinérants pèse lourd dans leur vie. Daniel, Jean-Guy et Isabelle sont bien conscients des impacts de cette solitude. « Écoute, je figure que mourir seul, c'est probablement la pire affaire qui peut arriver à un être humain. (long silence). » (Daniel)

De vivre seul oui [ça me nuit]. Quand t'es habitué de vivre en couple, pis que tu tombes seul, c'est pesant. La partie la plus dure là, dans tout ce que j'ai, c'est d'être seul. **Plus que le jeu ou euh...?** Oui. M'a te dire franchement là, si j'avais pas été seul, mettons que j'aurais rencontré quelqu'un y'a un an, pis que je serais en couple là, ben mes problèmes seraient réglés. (Jean-Guy)

Pour Isabelle, la vie était tout autant solitaire lorsqu'elle vivait en appartement avec sa partenaire qu'au sein des refuges.

C'est quoi le pire dans la rue? C'est plate partout où ce que je vais. Quand j'étais avec ma chum, j'étais toujours toute seule, c'est plate. C'était pas ben ben désennuyant.

Manger toute seul c'est plate, je vais à [organisme], j'aime ça aller faire mon tour pis aller voir mes anciens intervenants, c'est devenu des amis. Y me remontent le moral. (Isabelle)

Les participants expliquent qu'après avoir été laissés de côté, soit par leur partenaire (Jean-Guy; Isabelle) ou par leur famille (Daniel), les seules personnes avec

qui il est possible d'entrer en contact sont les personnes itinérantes ou les « bons » citoyens. Pour les personnes itinérantes,

être seul dans la rue, y'a plusieurs personnes qui le sont devenues, parce qu'il y a tout le côté, crossage, profiteur, qui va embarquer dans la consommation. Tu finis par t'isoler pis faire tes petites affaires tout seul. La vie, c'est quand même assez rough. La vie dans rue, c'est un autre monde à part, c'est un monde de survie. (Daniel)

J'ai compris à travers leur témoignage que leur solitude était à la fois imposée et construite. Imposée, car leurs proches font défaut dans leur vie, construite parce qu'ils désirent se distancier des autres itinérants.

Pour Daniel, « la vie en communauté, c'est dur, oui, mais en même temps, vivre tout seul tout le temps en appartement, je vire fou. » Jean-Guy aussi a vécu ce déchirement lorsqu'il a réussi à se trouver un appartement.

[J]'ai pris un appartement, une couple de fois c'est arrivé là pendant 3-4-5 mois. Mais t'arrive le soir, t'as personne à qui parler, t'es tout seul pour veiller, faique quessé tu fais... tu sors tu t'en vas dans les bars où y'a des machines, tu joues dans les machines. Tu connais pas personne dans les bars, j'bois pas, j'me tiens pas là. Tsé, tandis que, quand j'étais avec quelqu'un [...] t'as tout le temps de quoi à faire. Pis quand t'es tout seul.... Ben... t'as pu rien à faire. Tu trouves le temps long. Euh... Moi je dis que l'être humain est pas fait pour vivre seul. Faique... c'est ça qui est le plus dur¹⁶. (Jean-Guy)

¹⁶ Un peu de la même façon dont la documentariste Hélène Choquette l'avait souligné dans *Chienne de vie* (2015), les participants n'arrivent pas à se prendre en mains, car la valeur qu'ils s'attribuent n'est pas suffisamment élevée pour les inciter à faire des efforts. Lorsqu'une personne (ou un chien dans *Chienne de vie*) entre dans leur vie, ils deviennent d'un coup beaucoup plus entreprenants.

[...][V]ivre tout seul, j'trouve ça dur. Rencontrer quelqu'un demain matin, j'suis sûr que ça serait une écœurante de bonne thérapie, je ferais des efforts inimaginables. Mais, qui va sortir avec un gars dans rue? [...] Moi je dis que 90 % de mon problème c'est d'être seul. Pis j'pas tout seul de même. Parce que y'a ben des gars, pis y disent esti que c'est long, j'ai rien à faire, (...) c'est plate être tout seul. (Jean-Guy)

La solitude est un gros gros gros problème. Dans l'itinérance là, pour les itinérants, c'est le gros hic. Regarde sur la rue c'est quand que tu vas en voir deux ensemble, ben rare. Les itinérants, se tiennent tout seul dans leur coin pis ils veulent pas que tu leur parles pi dérange les pas. C'est une vie qui est dure. (Jean-Guy)

Pour les participants, la solitude est un obstacle important, voire l'une des causes souvent mobilisées pour expliquer leur usage intensif de drogue, d'alcool ou du jeu. Cependant, alors qu'ils vivent des rapports difficiles avec leur famille ou leur partenaire de vie, ils développent de nouvelles relations sociales en se tournant vers les individus qu'ils côtoient : les autres personnes itinérantes et certains citoyens.

Pour certains, à force de jongler avec leurs problèmes personnels et d'être exposés à ceux d'autres personnes itinérantes de leur entourage, ils développent l'envie de se séparer de la communauté et de s'isoler. Ils y arrivent parfois en se trouvant un appartement, où plusieurs ont souligné avoir découvert que la vie passée seule est insoutenable. De cet inconfort, ils retombent dans leur dépendance pour simplement passer le temps, par ennui.

Certains sont chanceux de rencontrer des individus avec qui la vie est plus facile et agréable, comme Jean-Guy le mentionne :

[R]encontrer quelqu'un ou rester avec un autre gars, deux colocs, tout ça, c'est l'fun, tu jases avec le gars, t'as de quoi à faire, tu penses pas à boire, ben c'est comme le jeu... tu penses pas à aller jouer quand t'es avec quelqu'un.

Pour briser ce cycle, l'augmentation des rapports interpersonnels est soulevée comme étant une option fort bénéfique, qui amène des émotions positives chez les participants : « juste le fait de rencontrer d'autre monde ça nous fait du bien ». (Jean-Guy)

Moi j'aime ça rencontrer du monde, j'ai besoin de ça. Je sais pas c'est excitant, en même temps c'est d'apprendre comment être avec les autres. Souvent ils me content leurs affaires, ça, j'aime ça. (Valéry)

Ainsi, le simple fait de rencontrer des gens et de discuter avec eux a un impact positif sur leur vie. À travers leurs interactions, ils peuvent partager leur point de vue, faire entendre leur opinion et s'ouvrir à celles de leur interlocuteur. De cette manière, les personnes itinérantes se reconnaissent mutuellement. Conséquemment, cela vient pallier l'absence d'acceptation sociale que les personnes itinérantes ressentent de la part des membres de la culture dominante.

La communauté

Les participants avancent qu'il est possible d'entretenir des relations interpersonnelles privilégiées, non seulement avec des personnes itinérantes, mais aussi avec un ensemble de citoyens bienveillants qui ne vivent pas dans la rue. Lorsque les participants reconnaissent un « bon » citoyen, peu importe son statut (passant, policier ou itinérant), ils le considèrent comme étant « dans le même bateau ». (Micmac) Le principe de communauté regroupe ces passants, aidants et autres itinérants qui partagent un ensemble de pratiques et de valeurs. Cette « communauté » respecte un « contrat social » qui est établi selon les normes sociales

qui émanent d'une entente entre ses membres (Honneth, 2013, p.76). À travers des actions d'empathie et d'entraide, notamment, les membres de cette communauté acceptent de fonctionner selon des normes qui leur ressemblent et, du coup, qui les rassemblent.

Les membres de cette communauté « *create social networks [and] pass on useful knowledge* » et perpétuent un ensemble les savoirs qui constituent cette communauté (Ravenhill, 2008, Chapitre 7 : Homeless Culture). Ainsi, les propos des personnes itinérantes rencontrées laissent entendre que l'entraide, la conscience de l'autre, l'altruisme, la générosité et l'absence de jugement forment l'ensemble de valeurs propres à cette communauté et forment les pratiques auxquelles ses membres s'adonnent. La formation de cette communauté dans la marge est une façon de se protéger de la domination de la « communauté juridique » des citoyens. En se regroupant dans leur marginalité, les membres de cette communauté résistent et luttent contre la culture dominante, affirmant dans le même souffle leur propre identité.

Comme Fraser le mentionne, un ensemble d'attentes sociales, de mœurs et une éthique sociale sont définis par la culture dominante (2005). Ces obligations, étant impossibles à rencontrer ou indésirables pour les personnes itinérantes, sont écartées. Conséquemment, la communauté qui existe en marge de l'ordre dominant ne se plie pas aux exigences et aux attentes sociales déterminées par cette dernière.

Comme mentionné plus haut, une des valeurs principales soulevées par certains participants (Micmac, Val, Isabelle, Jackie, Jiji, François) est celle de l'entraide. À leurs yeux, celle-ci serait absente de la communauté juridique des citoyens, même si ironiquement, ce sont ces citoyens qui les font vivre, tant par les dons qu'à travers leur prestation d'aide sociale. À leurs yeux, les gens les plus généreux de la société

sont ceux qui ont déjà goûté à la misère. Eux-mêmes, les participants, donnent régulièrement quand ils sont en mesure de le faire.

Parce que moi quand je revenais du Nord, à tous les dimanches j'amenais quelqu'un à manger. À un bon restaurant, je leur donnais le menu, pas comme chez McDo là, un vrai menu, pis je leur disais, mange ce que tu veux. À tous les dimanches, pendant un an. J'mettais 2000 \$ pour ça. (François)

Quand j'avais de l'argent pis que je pouvais en donner, j'allais voir mes amis punks pis je leur en donnais. (Micmac)

Moi j'aimerais ça pouvoir aider les autres qui sont dans le besoin, je pense tout le temps aux autres, tsé j'ai reçu plein de trucs tantôt, quand je reçois, je partage. J'ai jamais été capable d'avoir quelque chose sans le partager. Partager, ça me fait du bien, c'est ça qui me rend heureuse, même dehors ou quand je quêtai dans les métros, je partageais. (Jackie)

Ces derniers voient un peu d'eux-mêmes à travers les actes de générosité des citoyens.

Tout le monde qui nous ont donné, c'était du monde de la rue, on s'est dit man, le vrai monde là, c'est le monde de la rue qu'on a aidé avant pis là c'est eux qui nous aident. Tu peux pas demander mieux. (Micmac)

Les gens qui m'ont donné, tu voyais qu'ils étaient serrés, y'avait même des mères de famille qui me donnaient. Y'avait même un p'tit bout de 2 ans qui était venu me donner avec sa mère. (Jackie)

Moi j'quête pour ma fille, pis quand les gens savent que je suis dans la rue pour payer les études de ma fille, le monde en habit m'en donne. Sinon, rien. C'est toujours les étudiants qui me nourrissent pis les monsieurs madames ordinaires qui me laissent du change. (Jiji)

Comme mentionné plus tôt, les personnes itinérantes et les intervenants font aussi partie de cette communauté. Dans le cas de Jackie, Micmac, Valéry et François, leur bien-être et leur savoir-être dans la rue dépendent des membres de leur communauté.

Ton premier contact dans la rue, c'était-tu eux? Oui, c'était du monde qui vivaient dans la rue qui m'on montré comment squeegeer, comment quêter, comment aller demander au monde un peu de change, tsé ou de la bouffe, y m'ont comme montré leur façon de vivre eux-mêmes. (Micmac)

Y'a des femmes qui m'amenaient des lunchs, me posaient des questions, me disaient que c'est pas comme ça, c'est dangereux. [...] C'est rendu que je vais me promener dans la rue, pis je vais voir ceux (les itinérants) qui sont pas si pire, j'essaie d'aller chercher des ressources pour pouvoir m'aider à avancer plus vite. (Jackie)

Qu'est-ce que t'aime le plus dans la rue? Là j'ai une curatrice, a m'a dit que quand y neigerait j'aurais une petite chambre. Pis je vais t'ouvrir un compte de banque à ton nom, pis tu vas avoir un chèque qui va rentrer en dépôt direct, pis je vais avoir une petite chambre. **Elle s'occupe de toi?** Oui elle, elle s'occupe de moi... faique mi-décembre je vais avoir une petite chambre. **Ça c'est...** Oui c'est l'fun, je vais m'en sortir. (François)

Penses-tu à quelqu'un qui t'as marqué? Nic, un client. Ouais Nic tout le monde le connaît, [...] avec lui on parlait beaucoup ensemble. Il me racontait toujours ses histoires, mais à travers ses histoire je comprenais des affaires, tsé à travers les filles qui ramassait sur la rue, pis qu'il ne voulait pas que je devienne comme eux autres. [...] On dirait que lui il s'est attaché à moi, on avait une relation quasiment intime ensemble. Souvent y m'aidait, [...] mais pas l'argent nécessairement, il se souvient de ma fête, pi y'é venu voir mon bébé, parce que ça s'pourrait que, [...] que ça soit lui le père de la fille, lui y m'a marqué. (Valéry)

Cette dernière tactique de carapace, celle de la solidarité, vient protéger leur estime personnelle du regard stigmatisant des citoyens.

Les carapaces créées par les participants dans le but de lutter contre le déni de reconnaissance ne les protègent qu'en partie de l'affaiblissement de leur estime personnelle. Que ce soit en rationalisant les actions des citoyens, en cachant une partie d'eux-mêmes – la partie qui, selon eux, ne plaît pas aux citoyens – ou en s'isolant pour diminuer leur interaction avec le monde externe, les participants vivent une relation déficiente avec la société. Se percevant comme appartenant à la marge, les personnes itinérantes se tournent vers ceux qui fonctionnent selon les mêmes pratiques et valeurs. La création d'une communauté par des personnes qui partagent le statut de marginalisé leur permet de compenser les effets du déni de reconnaissance et de préserver minimalement une partie d'eux-mêmes.

CHAPITRE V

MARGINALITÉ STRUCTURELLE

Préambule

Lors de mes entretiens, tous les participants ont fait part de leur perte de contrôle par rapport à certains éléments contextuels de leur vie. Alors que ces situations sont abordées comme les causes ou les déclencheurs de l'itinérance dans de nombreux rapports réalisés par des organismes communautaires et institutions publiques (Laberge, 2000; Rapsim, 2003; MSSS, 2008), les participants en font plutôt mention pour parler de la vulnérabilité dans laquelle ils ont été plongés par plusieurs infortunes et malchances au cours de leur vie. Dans la première section de ce chapitre, je présente la façon dont les participants mettent en récit leur situation d'itinérance. Le point de départ se situe dans la condition de vulnérabilité que les malchances de leur vie ont provoquée. En découle la déficience de leur interaction avec le monde social – qui a été décrite dans le chapitre précédent — et la difficulté d'entrer en contact avec les institutions mises en place pour les aider. Ils perçoivent que le problème provient du mauvais fonctionnement de ces institutions. C'est sur ce deuxième aspect que je compte m'attarder au cours de la deuxième partie de ce chapitre, en présentant la façon dont ils sont affectés par les failles institutionnelles qui s'additionnent à leur situation de vulnérabilité.

Dans la dernière section, j'interprète leurs expériences de marginalisation contextuelle en deux temps. Tout d'abord, je dresse un portrait de la vie des participants dans les refuges pour mieux comprendre les situations avec lesquelles ils doivent composer régulièrement. J'aborde ensuite, à travers le rapport des

participants avec les institutions et ses acteurs, le déni « institutionnel » et le déni « diffusé », dont l'opérationnalisation dépend d'un cadre institutionnel. Pour continuer, je souligne la façon dont l'estime personnelle des participants est affectée, lorsqu'ils sont maintenus dans une situation de mépris « physique », « du respect » ou « de valeur » (Honneth, 2013).

5.1. Démarrer la fabrique à itinérants

5.1.1. La vulnérabilité : un tremplin pour l'itinérance

C'est avec les infortunes de la vie que la fabrique à itinérants démarre. Les participants mettent en récit les malchances qu'ils ont vécues comme le point de départ d'un cycle de vulnérabilité qui met à risque leur condition de santé mentale, physique ou psychologique. Ce cycle débute avec des malchances ou des situations qui se sont complexifiées ou envenimées. C'est à travers ce récit des participants que j'ai pu comprendre l'« articulation concrète des différents niveaux de [leur] vécu » (économiques, politiques, juridiques et sociaux) » (Mesure et Savidan, 2006, p.967). Le récit oral est avant tout « le produit d'une interaction », dans la mesure où il n'est « jamais raconté seul » (*Ibid*). Il était ainsi intéressant de pouvoir témoigner de la mise en commun de la « temporalité », de la « chronologie », de l'emphasis de la mise en récit des participants au sein de notre interaction (Andrew et Sedgwick, 2008, p. 219).

J'ai retrouvé dans leur récit la présence de malchances de tous ordres. Pour Jackie et Jean-Guy, c'est leur séparation avec leur partenaire de vie qui marque le début de leur récit. Pour Isabelle et Daniel, ce sont plutôt les complications médicales et les maladies : « J'ai contracté le VIH, l'hépatite C, l'hépatite B, l'hépatite A, je les ai toutes eues en même temps. » (Daniel) Un accident de la route a changé la vie de Micmac et de Valéry, en plus d'avoir respectivement perdu un enfant pendant la grossesse et

perdu la charge de son enfant en bas âge. Pour François, ce sont ses psychoses, et Jiji, la perte de sa famille.

Si ces malchances sont racontées comme les causes ou le point de départ de la fabrique à itinérance, ils décrivent les façons par lesquelles ils tentent de s'en sortir et de prendre leur vie en charge en tentant d'accéder aux soins de santé dont ils ont besoin. C'est ici que leur vie se complique et qu'ils s'enlisent. Ils soulignent que s'informer sur la disponibilité des ressources est ardu et que l'accès à certaines ressources est difficile.

La difficulté d'accès aux refuges et aux centres communautaires, ainsi qu'à des soins de santé est loin d'être une nouveauté pour Megan Ravenhill, l'auteure du livre intitulé *The Culture of Homelessness* (2008). Elle conçoit que « *access is the most significant issue throughout the entire resettlement process* » et affirme que cette difficulté d'accès « *triggers episodic rooflessness* » (Ravenhill, 2008, Chapitre 7 : Homeless Culture). À cette difficulté d'accès, il faut ajouter une insuffisance des soins qui sont reçus par les personnes itinérantes, dans les refuges comme dans le système de santé.

Je trouve qu'y'a pas assez d'aide ici, j'ai une conseillère, fait trois mois que je suis ici je l'ai peut-être rencontrée deux fois. C'est pas assez, j'ai pas de suivi, j'essaie de m'en sortir, de trouver un logement. [...] Je trouve qu'il n'y a pas assez de ressources pour les femmes, y'a pas beaucoup d'aide, c'est ben beau d'avoir un toit sur la tête pis des intervenantes, mais au niveau de nous placer, nous conseiller, y'en a pas assez. (Jackie)

Avec les intervenants, je trouve que ça va pas assez vite, [...] ça prend du temps, pis là j'suis découragée. [...] J'suis impatiente, j'ai soif [...] j'suis le type à harceler toutes les ressources, j'veux être en action. (Valéry)

Moi j'aimerais qu'ils ouvrent une maison, au lieu de construire plein de blocs à 25 %. Ils devraient faire une autre maison pour les femmes, mais avec des suivis, pour que les femmes puissent vraiment s'en sortir. Ici, t'as pas l'équipement, on te donne pas les outils nécessaires pour t'en sortir. Tu *feels* pas, ils t'envoient à l'hôpital, quand t'as de la peine... comme moi, j'suis malade, on me dit d'aller voir Chantal, on jase trente minutes, ça me fait du bien intérieurement, mais mon problème est toujours pas réglé. Il faut que je me promène pour parler au monde de la rue pour pouvoir savoir les ressources nécessaires pour moi, pour m'en sortir. C'est illogique, ça serait pas supposé être comme ça. (Jackie)

Pour elles, il existe une dysfonction dans le type d'encadrement offert dans les refuges pour femmes. Lorsqu'elles sentent que leur traitement n'avance pas assez vite, elles ont recours à leurs propres moyens pour s'aider : Valéry s'insurge contre les intervenantes pour avoir davantage de rencontres et « harcèle toutes les ressources » qu'elle connaît. Jackie quant à elle, sort du cadre des refuges pour aller chercher de l'information sur les ressources disponibles en parlant directement « au monde de la rue ».

Pour Valéry, l'impression de stagner affecte sa motivation : « Toute seule, j'espère juste qu'à un moment donné ça va pas encore *switcher* (changer), j'vais me pogner avec mon *chum* pis là j'vais encore faire *fuck you* mes rendez-vous oh boy haha. » (Valéry) Toujours sur le fil, une simple secousse peut la faire chuter. En accumulant les chutes, sa conviction qu'elle peut se relever se dégrade.

Si le récit de certains dénote une difficulté à bénéficier de services, d'autres subissent ses failles.

Isabelle avait un problème d'alcool qui l'a mené à contracter une cirrhose du foie. À l'hôpital, elle a reçu une transfusion par laquelle elle a attrapé l'hépatite C. « T'as

18 % de chance d'attraper le sida ou l'hépatite. C'est énorme. Très énorme¹⁷. » Elle a ensuite passé près de deux ans à éprouver des difficultés à se mouvoir. « Après le traitement, c'est difficile, je tombais partout, faut reprendre des forces. J'ai été hospitalisée, mon sang était malade. Ça a pas aidé la cirrhose avec l'hépatite, c'était l'enfer. » Pour Isabelle, l'institution responsable de son traitement a aggravé sa condition de santé tant physiquement que psychologiquement. Malgré cela, elle garde la tête haute en mentionnant que cette épreuve peut être surmontée. Pour ce faire, les personnes itinérantes disent devoir affronter ces épreuves bien souvent seules ou peu entourées, dans des conditions difficiles, imposées par leurs conditions de vie dans la rue : beaucoup de marche, exposition à la pluie et au froid, peu de calme et de repos dû aux horaires de refuges.

L'isolement des participants lors de leurs moments difficiles est courant. En effet, dans certains cas, l'entourage des participants se limite à une poignée d'amis.

Y'en a une qui était dans la rue, Maggie, c'est triste, elle est morte, morte d'une pneumonie, une double pneumonie, [elle] était en chaise roulante, elle avait les deux jambes coupées pis elle vivait dans la rue. Souvent on l'aidait, je dormais au parc pis elle faisait sa sieste dans sa chaise, moi je la surveillais. De temps en temps, c'est moi qui s'assoupissais pis c'est elle qui veillait sur moi. À un moment donné elle est tombée ben malade, y'a un monsieur qui est passé qui m'a dit : « amenez-la à l'hôpital, appelez l'ambulance! » Elle toussait, elle s'est mise à saigner du nez, à vomir, elle vomissait du sang tout ça, je suis allé la voir deux fois, la

¹⁷ Toute « transfusion sanguine effectuée au Canada avant 1992, c'est-à-dire avant que les dons de sang ne soient testés efficacement et systématiquement pour la présence d'hépatite C (VHC) » constituait un des risques principaux de contracter l'hépatite C selon *La source canadienne de renseignements sur le VIH et l'Hépatite C* (Challacombe, 2015). À ce jour, « environ 0,5 % à 3 % de toutes les transfusions (infectieuses ou non) donnent lieu à une réaction indésirable ». (ASPC, 2004) Les risques de contamination par le VIH ou l'Hépatite C sont maintenant négligeables (1 pour 8 millions de dons pour le VIH et 1 pour 6,7 millions de dons pour le VHC) (O'Brien, 2012).

dernière fois que je suis allée la voir, elle était sur l'oxygène, c'était... ils savaient pas si elle était pour *tougher* (survivre), mais j'ai pas osé y retourner. Pas longtemps après. J'ai attendu une secousse... je suis retournée la voir. Ils m'ont dit qu'elle était décédée 3 jours avant... J'ai eu une amie pendant 6 mois de temps. (Jackie)

Pour Jackie, on doit ajouter à ce décès l'éloignement de ses enfants, l'emprisonnement de son premier ami dans la rue et le départ de son mari avec une autre femme. Le manque de proximité avec ses proches diminue le réconfort qu'elle peut tirer de ses relations interpersonnelles. Ainsi, elle accorde davantage d'importance aux relations qu'elle entretient avec les passants ou les autres itinérantes, qui sont, elles aussi, déficientes.

5.1.2. Des institutions perçues comme inadéquates

Dans le récit produit par les personnes rencontrées, la solitude peut aussi être causée par l'organisation des installations fournies par les institutions.

Pour Daniel, la solitude est difficilement vécue, mais la vie en communauté dans les refuges l'est tout autant.

Y'a des fois que c'est facile, y'a des fois que c'est pas facile. Parce que comme tu as remarqué, y'a ben des cas de santé mentale aussi, ça, ça a commencé environ dans les années, vers fin 90, quand le gouvernement a commencé à faire des coupes en santé, pis en santé mentale. Faique là on est rendu dans les refuges, avec des cas de santé mentale.

Encore une fois, ce sont les manquements du système, cette fois-ci du système de santé, qui sont dits créer des conditions de vie difficiles pour les itinérants. Cela les confine à fuir les refuges pour vivre leur solitude dans leur logement ou à développer des comportements agressifs en réaction à la vie en communauté.

Il faut aussi considérer toutes les conditions que la vie dans la rue leur impose. Combattre un cancer des os (Jackie) ou les effets des traitements du VIH (Daniel) lorsque leur journée se déroule « [assis] à terre des heures de temps, pour avoir un peu d'argent pour manger, tout le temps dehors quand y'avait de la pluie » ou encore à « dormir dans les garages, dans des boîtes de carton », ne sont pas des conditions propices à leur réhabilitation.

Finalement, à tous ces éléments, il faut aussi ajouter la précarité économique présente chez tous les participants et, du même coup, le stress qu'occasionne cette recherche de ressources financières. De plus, dans le cas d'Isabelle, Micmac, Val et Jackie, leurs maladies ou leurs blessures ne leur permettent pas de travailler.

Constamment, leurs conditions mentales sont mises à l'épreuve à travers tous les éléments qui affectent leur vie, pendant qu'ils essaient de se libérer des différents traumatismes qui les habitent.

De voir un gars qui est 15 minutes avec une seringue dans le bras, avec le sang qui caille dans la seringue [...], mais le pire milieu c'est la prison. C'est *rough*, surtout avec le VIH. Psychologiquement surtout. Y'ont tellement peur de toi qui te passeront pas à coups de poing, y vont te passer (te battre) avec des cannes de thon dans des bas. C'est fou de même, les gens ont peur de peurs non fondées (Daniel).

Pour Daniel, la prison fut un moment terrible dont le souvenir le hante encore. C'est sans parler des nombreux décès vécus par les participants. Jackie, Dan, François, sont tous conscients qu'« y'en a qui se font poignarder pour quelques dollars... *deal* de drogues... » (Jackie)

Dave était parti, malheureusement acheter sa consommation, pis y'a des Noirs qui sont arrivés, y'a un gars qui s'est fait poignarder, moi j'ai vu le sang la. J'me suis

ramassée à l'hôpital St-Luc, ils m'ont gardée pendant 4 jours, j'étais traumatisée ben raide. (Jackie)

La précarité psychologique des participants est aussi occasionnée par le décès de leurs parents. Dan se confie : « Mon père est décédé du cancer quand j'avais 18 ans. J'étais déjà dans la rue quand c'est arrivé. » (Daniel) Pour Isabelle, ce sont ses deux parents qui sont décédés avant ses trente ans : son père, à 5 ans, et sa mère, à 27. Quand ce ne sont pas les membres de la famille qui décèdent, ce sont leurs rares amis. Pour Dan, qui a vu plusieurs de ses amis décéder dans les mêmes conditions que lui, l'espoir est mince en ce qui concerne le chemin à parcourir.

J'ai des chums de rue, mon ancien chum Alain, mort du SIDA. Un autre de mes chums, y'est mort d'*overdose*, ça a pris 3 jours avant que le gars qui était avec lui [appelle de l'aide]. J'ai trouvé des chums morts d'*overdose* dans le carré Viger, y'en a d'autres qui se sont fait poignarder parce qu'ils avaient de l'argent sur eux. (Daniel)

J'étais traumatisée ben raide. Tu vois le sang gicler, tu voyais tout, j'essayais de me cacher pour pas qu'ils me voient pour pas qu'ils me fassent la même chose. Même Dave, il m'a dit « reste pas ici tu vas te faire tuer ». J'suis sans défense. (Jackie)

Pour certains, leurs conditions de vie, leurs traumatismes et les défaites du système les poussent à vouloir tout abandonner.

[J]'me suis fait avoir, [...] j'me suis ramassé plus rien. Là... s'en est suivi une dépression majeure... J'ai... J'ai rencontré des médecins pis des... j'avais pu une cenne pour vivre, j'avais pu rien, pu de maison, faique j'me suis ramassé au [nom d'organisme], puis après une couple de mois, [...] j'suis retourné pour aller voir ma blonde pour retourner avec pis tout ça, pis ça avait pas marché faique quand j'ai vu ça, j'avais des médicaments, j'avais deux trois bouteilles de pilules, faique j'ai dit tiens tiens tiens... je vais les prendre pis *that's*

*it. Faique j'ai tout gobé les pilules, pis euh... quelqu'un m'a retrouvé sur le bord de la route 116 sur la rive sud pour m'emmener à l'hôpital pour me vider, pis y m'ont récupéré.
(Jean-Guy)*

En somme, la situation de Jean-Guy illustre bien la condition de vulnérabilité des participants qui s'ajoute à leur faible estime personnelle et qui crée des risques importants dans leur processus d'autoréalisation et de réinsertion sociale. En plus de cette situation de vulnérabilité, ils sont exposés au déni de reconnaissance quotidiennement. Jean-Guy, par son récit, organise les événements de sa vie avec une « temporalité » et une « chronologie » qui sont articulées pour mettre l'emphasis sur les éléments qui lui sont les plus marquants (Andrew et Sedgwick, 2008, p. 219). Il est ainsi le seul qui peut rendre compte de la souffrance unique qu'il vit, d'où la puissance du récit comme forme d'expression.

L'impact du déni de reconnaissance dans la vie de ces personnes est d'autant plus important, considérant la situation dans laquelle ils se trouvent lorsqu'ils y sont confrontés. Dans la section qui suit, je présente les formes de déni auxquelles les participants sont exposés lorsqu'ils tentent de réduire la précarité de leurs conditions de vie.

5.2. Les institutions

5.2.1. Vivre dans un refuge et s'en sortir

Les institutions qui m'intéressent sont les refuges pour personnes itinérantes et les organismes de logements communautaires, principaux lieux de résidence des personnes rencontrées. Les participants décrivent les conditions de vie dans les refuges comme étant loin d'être idéales : « Ça te prend des bouchons et des somnifères pour dormir, parce que dans (nom d'un refuge), y'a deux choses qui

viennent avec ton lit, les odeurs pis les ronflements. » (Daniel) De plus, le climat hostile pousse Daniel à changer ses habitudes :

Mon état d'être change quand je m'en viens ici (au refuge). Parce que je sais qu'ici en rentrant, c'est de l'agressivité tout le temps, pis faut que tu te surveilles, que tu fasses attention, pis on essaye de te prendre en défaut, c'est pour ça que je pars le matin très très tôt : 5 h 30, 6 h. Jamais je vais manger ici.

Pour Micmac, Daniel et Jean-Guy, cet environnement devient problématique quand ils tentent de se prendre en main en allant chercher du travail.

Essaye le pendant une semaine d'être un itinérant, de dormir dans un organisme que t'es 60 dans un esti de bloc ici, ça chie, ça pette, y fait tous les temps inimaginables, essaye d'aller à ta *job* après le lendemain, voir si tu vas être capable, tu seras pas capable, tu vas l'avoir la migraine, tu vas l'envoyer chier le monde où tu vas travailler. Mais ça, y le pognent pas ça? (Micmac)

Si le travail est vu comme une piste de sortie, les participants soulignent qu'en continuant de vivre dans les refuges, ils se sentent retenus dans leurs démarches pour sortir de la rue. « Une partie qui est dure, c'est que tu te trouves une *job* pis que t'es pris à passer du temps dans le refuge encore. Dans le jour tu as une certaine vie, mais le soir tu retournes à la case départ. » (Daniel)

Pour eux, le travail doit venir avec un encadrement au sein des refuges qui permet de faciliter leur passage d'itinérant à celui de travailleur.

C'est toute des choses que... tu veux t'en sortir, mais le monde veulent pas t'aider à t'en sortir, ben pourquoi le monde chiale esti à te demander pourquoi t'es dans un esti d'organisme, ben essaye dont pendant 1 semaine de temps de te mettre à ma place. (Micmac)

De plus, ils ont le sentiment que rien n'est fait pour les encourager dans leur parcours. Quand tout semblait se replacer pour Jean-Guy, en se faisant aider par un passant qui lui avait trouvé un travail, l'encadrement qu'il recevait au refuge où il demeurait faisait défaut.

Je m'étais trouvé du travail pour l'hiver sur la machinerie lourde sur la neige pis je voulais qu'ils me gardent mon lit (l'organisme), pis j'commençais à travailler, « donne-moi deux trois semaines que je fasse deux trois payes, m'a me trouver un logement. » Le premier soir que j'suis parti, le lendemain matin, on m'a dit t'as pu de lit... « Comment ça?! J'ai demandé, vous m'avez dit oui que vous alliez me le garder », y'a dit « non, tu le savais qu'on en gardait pas, pis tu le sais que t'as pas le droit de travailler. » Ah... OK. [...] « Si tu travailles tu peux pas rester ici, faut que tu t'en ailles tout de suite. » Faique là, ben... donne-moi le temps d'avoir une couple de payes! Non. Dehors. (Jean-Guy)

Ces règlements propres à chaque refuge posent problème sur plusieurs fronts pour les personnes itinérantes qui veulent s'en sortir. Elles vivent dans un environnement souvent hostile, où la vie en communauté est difficile, en étant restreintes dans leur autonomie quant à leur travail et à la planification de leur réinsertion.

Même si ce ne sont pas tous les refuges qui fonctionnent selon les mêmes procédures, Jean-Guy souligne que ces établissements ne sont pas faits pour aider les personnes itinérantes à sortir de la rue.

C'est pendant la période où j'ai été obligé de partir d'ici pis j't'allé demeurer à (nom d'un refuge), y gardaient mon lit pendant que je travaillais l'hiver. Mais ici, y te disent non non, C'est pas facile de t'en sortir [...]. C'est frustrant de voir que sont supposés t'aider à te sortir de la rue, pis y te mettent les bâtons dans les roues. Pis si y voient que tu réussis à t'en sortir, y vont tout faire, on dirait, pour que tu retombes, pour rester ici.

J'ai des amis qui attendent depuis 3-4-5 mois pour avoir un logement, on leur promet mer et monde, pis ça avance pas, mais là le gars, y'a laissé les médicaments, y'a lâché la drogue, y'é rendu *straight*, ça va bien, aille ça va bien là, j'ai hâte d'avoir mon logement, je bois pu, j'ai pas bu ça fait 5 mois, j'ai lâché la drogue dure [...] ça va réellement ben. « Oui ben la... pour le logement pis ta chambre, ça va être retardé un peu, ça va aller juste au mois d'avril, on va se rencontrer en mars ou avril... » Mais au début, c'était supposé être pour le mois de décembre! Là c'est rendu février, après ça mars pis avril. Si tu vas trop ben, on te recule. Parce qu'y savent qu'y vont te perdre. (Jean-Guy)

Jean-Guy ne sent pas que les institutions lui viennent en aide. Cette anecdote montre le rôle du déni institutionnel : les institutions délimitent et dictent le cadre qui est défini pour les personnes itinérantes et confinent leur existence à l'intérieur de cet espace. Elles affirment que le statut d'itinérant se définit comme inférieur à celui d'un citoyen et ainsi, ne permettent à l'itinérant d'exister qu'en acceptant ce statut. Ce cadre indique aux personnes itinérantes qu'elles sont dignes de considération seulement en tant qu'objet d'un regard sociologique ou comme individu que l'on traite comme inférieur. L'encadrement fourni par les institutions est déficient, simplement par la façon dont il situe les itinérants. Ces derniers se considèrent également instrumentalisés à des fins de profit par les dirigeants de ces institutions. De cet angle, le fonctionnement des refuges et des organismes communautaires n'est pas justifié par l'intérêt de réintégrer les itinérants à la société.

Bref, en plus de devoir surmonter leurs problèmes personnels et s'adapter à un nouveau travail, un nouveau rythme, ils doivent aussi composer avec les éléments qui sont hors de leur contrôle et qui sont pris en charge par les institutions.

5.2.2. Les organismes communautaires

Le fardeau de l'itinérance est aussi alourdi par le fonctionnement des organismes communautaires qui déresponsabilisent leurs usagers en prenant tout en charge : préparation des repas, entretien de la bâtisse, entretien personnel. Jean-Guy et Daniel voient d'ailleurs les bons traitements des organismes comme une chaîne qui les retient et les incite à se complaire à ce mode de vie, auquel ils ont goûté avant que le service des intervenants dans les organismes se détériore.

[O]n était bien traité, on se dit, que si c'est ça vivre dans rue c'est pas si pire que ça. Tu pars le matin, t'as un bon déjeuner [...] on allait quêter un peu, une couple de piastres, payait nos cigarettes notre café, tout ça, quand on revenait l'après-midi, on prenait une douche, t'avais des sous-vêtements propres, des bas, t-shirt, tout, pis là t'arrivais dans ta chambre, y'ont fait le lit pour toi, tout est propre. Le gros souper à 6 h, on mangeait quasiment mieux qu'au restaurant. C'est un système qui est... c'est bien pour les gars de les traiter comme ça, d'un autre côté c'est moins bien parce que... tu prends gout à c'te vie là. Eh puis euh, c'est dur d'en sortir. (Jean-Guy)

Pour eux, cette routine réduit ainsi les capacités des itinérants à vouloir se sortir de la rue. Elle entretiendrait leur dépendance.

[T]u te dis pourquoi je me casserais les bretelles pour... pourquoi j'irais travailler, j'vais avoir un chèque à la fin du mois [...] J'ai tout ce que je veux, [...] faique tu t'enlises dans ça, pis à moment donné tu deviens que t'es pu capable d'en sortir, pis c'est pour ça que y'a ben des gars qui restent dans rue. Y'en a ben que c'est volontaire, c'est pas parce qu'y sont pas capable d'en sortir là. Y pourraient en sortir, mais y veulent pu en sortir. (Jean-Guy)

La réinsertion sociale, c'est une *job* à temps plein, pis plus t'attends, pis c'est difficile. (Jean-Guy)

En effet, pour ceux qui y parviennent, s'affranchir de la vie en refuges implique de s'occuper d'eux-mêmes constamment. Ils considèrent la charge bien plus lourde qu'auparavant.

Ça finit par me peser d'avoir ces responsabilités-là, ça fait 30 ans t'es dans rue, t'es pas habitué de faire ton lavage. On te donne du linge propre, bing bang ton souper est devant toi, t'es pas obligé de cuisiner, faire la vaisselle. Quand tu pars de l'irresponsabilité pis que t'arrives dans la pleine responsabilité, ça fesse. Ton corps, ton esprit est pas habitué à ça. Y'a vraiment pas de cassage de bicycle ici là. (Daniel)

L'administration des refuges, à travers des initiatives de travail à vocation participative, pourrait initier les itinérants à s'occuper d'eux-mêmes au sein du refuge tout en diminuant les coûts relatifs à l'entretien de la bâtisse et à la préparation des repas. À l'inverse, en ne faisant pas l'effort d'apprendre aux personnes itinérantes à prendre soin d'elles-mêmes sur une base régulière, cela a comme effet de réduire l'ouverture des personnes itinérantes à recevoir de l'aide.

Essayer de rééduquer les itinérants, pour les ramener à la vie sociale. C'est très difficile, ben difficile. Faut tu le veuilles, pis la plupart ne veulent pas, si tu les approches ils s'éloignent, approche pas trop parce qu'y s'éloignent. (Jean-Guy)

Cette vision est également celle de Daniel, qui mène actuellement ce même combat.

Avant d'essayer de m'aider, est-ce que tu m'as demandé si ça me tentait? Là j'suis dans une phase d'écœurantite aigüe de construire pis de me voir le détruire. J'suis fatigué. J'suis fatigué de moi. (Daniel)

Cette fatigue est générée par une panoplie de conditions ressenties, tant structurelles que personnelles, et est posée comme affectant le sentiment qu'ils

peuvent s'en sortir. À cela s'ajoute l'impression exprimée par quelques participants que les services offerts par les refuges ne leur servent pas de tremplin, mais deviennent plutôt une béquille dont plusieurs feront usage toute leur vie.

5.2.3. Les programmes

Au sein des refuges pour hommes ou pour femmes, il existe plusieurs types d'usagers. Je m'attarderai à deux d'entre eux. Ceux qui constituent « la ligne » et ceux qui figurent au sein des programmes d'intervention.

La ligne représente les personnes itinérantes qui se présentent pour avoir un lit la journée même : c'est le *walk-in* du refuge. Les programmes d'intervention et de réinsertion sont plutôt destinés à fournir un hébergement à plus long terme, en assurant la disponibilité d'un lit, en offrant un suivi avec un conseiller et en allouant des conditions particulières aux usagers, comme le droit de rester au refuge toute la journée. En trente années, Daniel et Jean-Guy ont vu le nombre de lits destinés à la ligne réduire pour permettre à plus de personnes itinérantes de faire partie d'un tel programme.¹⁸ Les adhérents à ces programmes sont de plus en plus avantagés comparativement aux usagers quotidiens.

Pis la ben, t'as 305 lits, avant y'en avaient 150 pour les résidents, 155 pour la ligne, pis la ben ya 150 pour les résidents, y'en a à peu près, j'dirais 100-110 pour les programmes, pi y'en reste 45 pour la ligne. Faique c'est les gars dehors qui en souffrent, tsé. Sont obligé de trouver des places dans d'autres (organismes), ou y dorment dehors.
(Jean-Guy)

¹⁸ L'augmentation de lits destinés aux programmes est le produit de deux phénomènes : la crise du logement des années 2000 et le 1^{er} états généraux sur l'itinérance du RSIQ en 2005, qui affirmaient que « ce phénomène relève d'une responsabilité collective plutôt que d'être une fatalité. L'avènement de nouvelles politiques de l'itinérance (IPAC, RSIQ) ont transformé l'aide ponctuel en un support visant la réinsertion à long terme. (RAIIQ, 2008)

Pour les personnes rencontrées, les programmes ne responsabilisent pas les personnes itinérantes qui y adhèrent. Au contraire, ils y voient un obstacle à la réinsertion des personnes itinérantes :

Ceux qui sont sur les programmes y peuvent-tu travailler? Y peuvent pas travailler à temps plein. Parce que si y travaillent à temps plein, là y les mettent à un autre étage ou la on leur charge 450 par mois, de loyer, pour une chambre grosse comme ça ici. Et puis, t'existes là, tu vis pas là. (Jean-Guy)

L'administration de ces refuges oblige ainsi les itinérants qui sont actifs dans leur processus de réinsertion à demeurer au sein du refuge. Ils conservent ainsi leurs usagers, et évitent de les perdre en les laissant se trouver un logement ailleurs. Ainsi, pour plusieurs personnes, le programme devient un objectif à atteindre. Mais pour Jean-Guy, il s'agit du coup d'une incitation à ne pas espérer mieux que de vivre au sein d'un programme dans un refuge. En plus d'être plus dispendieux¹⁹ pour les personnes itinérantes, les programmes mentionnés par les participants ne proposent pas de mesures participatives à travers le travail ou d'autres activités. Les usagers des programmes peuvent ainsi errer toute la journée sans avoir à changer leurs habitudes ou, encore, être initiés à un mode de vie différent qui pourrait les aider dans une large mesure.

Faique là y'essaient d'embarquer tout le monde, pis on va vous mettre sur un programme. Ça, le programme, c'est simple c'est que, lui y'est dans rue pis y vient pour coucher le soir, mais le matin y'est pas obligé de se lever, y traîne toute la journée, le soir y sort un peu, y va fumer son joint, prend sa drogue ou y'en vend, y va prendre un coup, pis y rentre plus tard, lui y'est sur le programme. (Jean-Guy)

¹⁹ Il en coûte quatre dollars par nuit à la maison du Père pour un lit. Il faut investir 300 \$ par mois pour avoir une chambre à huit personnes dans les Missions Old Brewery et 450 \$ par mois pour avoir une chambre à occupation simple ou double.

Il est clair qu'une injustice est ressentie par Jean-Guy, qui lui, travaille chaque semaine pour pouvoir devenir plus autonome et enfin sortir des refuges pour espérer mieux. D'un côté, il ne veut pas adhérer aux programmes, car cela ne lui permet pas d'économiser pour sortir des refuges, de l'autre, il aimerait pouvoir s'assurer d'avoir un lit tous les soirs, sans avoir à refaire la ligne constamment et courir le risque de passer la nuit dehors. Comme Micmac le disait : « T'essayeras d'aller travailler quand t'as passé la nuit à geler le cul à terre! » Cela illustre bien la présence de classes sociales au sein des usagers des refuges, divisant les adhérents aux programmes et les usagers quotidiens. Ainsi, même si les usagers du refuge vivent tous un déni de droits à travers les traitements qu'ils reçoivent et par l'imposition des façons de faire de l'institution, les adhérents du programme sont davantage privilégiés au sein du refuge²⁰.

Selon Jean-Guy, cette injustice reflète un problème de fonctionnement au sein des refuges, qui pourrait être réglée en considérant l'avis des usagers des refuges. J'aborde d'ailleurs cet aspect lors des conclusions de cette analyse.

Cette même injustice est aussi ressentie lorsque les participants tentent de se trouver une place dans les programmes de logement de la Ville de Montréal. Daniel, qui a tenté à plusieurs reprises d'adhérer à ces programmes de logement, signale deux lacunes qui lui semblent importantes : « Les logements, on en aura jamais. C'est des places qui sont insalubres la plupart du temps, six mois, des fois un an de liste d'attente. » À des conditions de salubrité inadéquates et des listes d'attente

²⁰ Comme le rappelait Agamben, même au sein des populations exclues, des inégalités persistent. Alors qu'il s'intéresse à *Homo Sacer*, il souligne l'existence d'un personnage parmi les exclus : le « musulman », soit le souffre-douleur des prisonniers dans les camps de concentration (1999). Il était considéré par les membres du camp comme un « non-humain » (Agamben, 1999, [s.p.]), un « mort-vivant » sans conscience ni volonté (Chebili, 2009, p.66). Malgré le déni de droits flagrants des juifs au sein des camps, le musulman appartenait à une classe inférieure à ces derniers et ils pouvaient en disposer à leur guise (Agamben, 1999).

interminables, les futurs usagers doivent aussi répondre à des critères qui sont inutiles à leurs yeux :

On te demande un minimum de 45 ans. Moi j'appelle à 43 1/2... ça marche pas. [...] Là ça fait 6 mois que je me cherche un appartement, mais à cause que j'ai fait des conneries plus jeune, je suis refusée partout. Comment tu veux t'en sortir après toutes les choses que t'essaies...? (Micmac)

Imposer de tels critères indique qu'il n'existe pas assez de ressources pour prendre en charge toutes les personnes itinérantes, indépendamment de son âge, ses références, sa condition de santé, etc. La demande étant trop élevée pour les organismes, ils doivent filtrer les plus vulnérables des autres. Ainsi, au-delà d'un appui aux itinérants qui serait mieux ciblé grâce à ces critères, ceux-ci permettent selon les personnes rencontrées de camoufler les insuffisances des institutions. Ainsi, aux yeux des participants, les programmes proposés par les refuges et organismes communautaires sont loin d'être conçus pour faciliter la réinsertion des personnes itinérantes.

Cette incohérence est saillante dans le cas des programmes de logements qui sont très convoités. Ceux-ci démontrent plusieurs lacunes, qui laissent les usagers dans le besoin à eux-mêmes. Pour comprendre cette réalité, les explications des participants amènent un élément de réponse. Ces derniers, qui ont fréquenté les refuges pendant plusieurs dizaines d'années, ont l'impression que le but premier des organismes est de générer du profit. Ils précisent toutefois que les choses étaient bien différentes il y a une trentaine d'années.

Dans ce temps-là (1985-1990) l'itinérance c'était beaucoup plus facile. Les endroits étaient plus conviviaux, c'était moins des *business*. La mentalité des organismes... sont devenus avarés d'argent, pis les trois places que moi je connais, c'est toute la même affaire, pis l'austérité, dans le milieu de

l'itinérance, ça fait déjà bien longtemps qu'on la vit. Y'a ben des choses qui augmentent (de prix), mais y'a rien qui augmente pour nous aider. (Daniel)

5.2.4. Avarice et absence de confiance

Pour plusieurs des participants, le personnel des refuges n'est pas digne de confiance. En effet, plusieurs vols et détournements de dons ont été vus par Daniel et Jean-Guy.

Ici, il y a des dons, des donations, le monde arrive donner du linge, y'arrive des compagnies, donnent du linge neuf, flambant neuf. Des fois on n'en voyait même pas la couleur, ça disparaissait par la porte d'en arrière, y'en a un qui a une friperie, ça s'en allait par là. Y rentrait des briques de fromage, des gros rosbifs, des affaires de même, ça partait le soir par la porte d'en arrière, pi les gars venaient chercher ça. (Jean-Guy)

Ces hommes se questionnent concernant la justice de ces actions et se sentent impuissants devant ces actes. Comme Jean-Guy en avait fait part, c'est en faisant des vagues que les privilèges qui lui étaient alloués s'envolent. Ils demandent :

Où va cet argent? [...] Le lendemain, tu fais le tour, va en arrière, y'a un bazar, pis le linge que les gens donnent, le linge neuf ou usager, en très bon état, y'est vendu au bazar, aux gens de l'extérieur. Pis nous autres on n'a pas. Pis c'est du linge qui est donné pour nous autres! Pis on n'est pas capable d'en avoir. Une bonne question... Y'as-tu des taxes qui sont récoltées? Non-monsieur. Y'as-tu des reçus qui sont donnés? Non-monsieur.

Ils sont désillusionnés quant à « l'aide » qui est offerte aux personnes itinérantes et leur confiance envers ces « *business* » s'est effritée.

L'aide dans les [noms d'organisme] là, excusez-moi là, mais c'est un gros *show*. Tout ce que ça fait, y font de l'argent, c'est une *business* de millions de dollars, c'est une *business* l'itinérance. Y font de l'argent avec des gars qui vivent dans

rue. C'est de même, pis y sont pas tout seul. La [nom d'organisme] est pareil, pis tout le monde. Pis dans toutes les [noms d'organisme] là, y'a des membres de la direction, dans les trois, qui se sont fait pogner, à frauder pis à voler de l'argent, pis des affaires de même, dans toutes les [noms d'organisme] c'est arrivé. On le sait, tsé on voit clair, du *staff* voler de l'argent, voler des enveloppes, l'argent des gars qui déposaient pour leur loyer. Ça s'est vu. (Jean-Guy)

On aime bien faire de l'argent sur le dos des itinérants. Avec leur linge, mais on sait pas où ce qu'elle va l'argent. (Jean-Guy)

Avec ce décalage ressenti, les participants développent l'impression que les organismes communautaires existent pour générer des profits, au détriment de leur clientèle. Avec le désir de quitter ce type d'établissement, peu de ressources demeurent accessibles pour les personnes itinérantes. Les immeubles à logements étant difficiles d'accès et peu fiables lorsqu'il faut respecter les échéances d'entrée en logement, ne constituent pas une option adéquate pour les personnes itinérantes.

5.3. Le déni « institutionnel » et « diffusé »

Fraser (2005) définit deux types de dénis de reconnaissance : le déni peut prendre une forme

juridicisée [...] à travers des politiques gouvernementales, des codes de l'administration ou des pratiques professionnelles. Il peut également être informellement institutionnalisé, dans des schémas d'association, des habitudes anciennes ou des pratiques sociales sédimentées de la société civile (p. 80).

C'est exactement de ce type de déni qu'il s'agit, lorsque les critères et les modes de fonctionnements sont dictés par les institutions. Le déni institutionnel rend possible le déni que je qualifierais de « diffusé ». Ce type de déni correspond essentiellement au travail des acteurs qui, au sein d'une institution, opérationnalisent ses fonctionnements et critères auprès de sa clientèle. Ainsi, même si un individu est

le passeur des fonctionnements et des critères dictés par l'institution, ce déni institutionnel est simplement « diffusé » à travers son interaction avec le client. Cette forme de déni ne relève pas des intentions individuelles, mais plutôt de l'exercice de ses fonctions au sein d'un cadre prédéfini par une institution. C'est en ce sens qu'il se distingue du déni de reconnaissance dit « interactionnel ».

La confrontation des participants quant aux critères utilisés par les institutions soulève de violentes réactions.

Ça fait dix ans que je suis ici, ça fait dix ans que j'attends d'avoir un criss de putain d'esti de criss de logement sur le cul. À cause que je suis une personne normale, qu'y a pas de problème mental, physique ou *whatever*, je ne rentre pas dans leurs critères, trouve l'erreur... (Micmac)

Les participants mentionnent que ces critères sont à l'avantage de ceux qui ont de « vrais » problèmes. Ceux qui vivent dans la rue avec une addiction passent après ceux qui ont des maladies mentales.

J'me sens comme de la marde. C'est comme, criss man, c'est des personnes qui ont des problèmes mentaux, j'ai rien contre ça, y'ont besoin d'avoir des places supervisées, c'est clair. Mais le monde qui sont dans la rue comme nous autres, pis qu'y ont des petits problèmes, genre de consommation, mais c'est pas grave, ben du monde comme nous, pis qu'y nous demande de remplir des criss de feuilles, pour avoir un appartement à 25 % (il paye 25 % du montant total du loyer) Pis qu'ils te disent que t'es pas accepté. Ben pourquoi j'suis pas acceptée!? Ah ben tu rentres pas dans les critères. Tu me niaises-tu là! (Daniel)

Pour les personnes itinérantes rencontrées, il existe un non-sens frappant lorsqu'on constate que les mêmes institutions sont responsables de prendre en charge deux populations avec des conditions peu semblables qui génèrent des

conflits. À cet effet, Daniel mentionne que vivre avec des personnes atteintes de troubles mentaux est la raison qui le fait partir des refuges.

5.3.1. Les « façons de faire » des institutions

Plusieurs procédures et fonctionnements posent problème aux participants lorsqu'ils entrent en contact avec les agents des institutions. Pour Micmac, il a été difficile de garder son calme lors de son premier contact avec un conseiller pour la location d'un logement dans un immeuble.

J'ai été convoqué en entrevue pour 10 h. J'arrive à 9 h 45. Ils m'ont pris à 10 h 45, y'arrive. Excusez-moi mademoiselle, c'est vous? Aille! Scuse ça fait genre 1 h 30 que j't'attends là, tu penses tu vraiment que j'ai envie de te parler moi là? Déjà là t'as la frustration, tu me fais chier. On essaie de rester calme avec un sourire, mais dans ta tête t'as juste envie de l'envoyer chier. (Micmac)

En considérant l'ensemble de l'entretien avec Micmac, je devine que sa frustration n'est pas causée par le manque de ponctualité; elle se situe plutôt au niveau de l'hypocrisie perçue du conseiller qui tente de « faire comme si » cette rencontre était importante pour lui. Simplement, le manque de ponctualité trahit selon elle le manque de bonne foi des acteurs des institutions. Du coup, elle ne leur fait pas confiance : « ça me donne déjà une raison de pas aller dans ces organismes-là parce que y'a souvent des *fucks* (problèmes). » (Micmac)

Les participants éprouvent tout autant de difficulté avec les agents des refuges. Jean-Guy nous présente son expérience en parlant de la rigidité d'un préposé avec qui il s'était entretenu.

Si t'es mal pris le soir, à 10 h le soir, va pas à (nom d'un organisme) cogner, pis demander avez-vous une place pour moi. Y'en a pas. Y veulent pas t'avoir. Y'ont 170 lits, y'en

prennent 170. Pis y veulent rien savoir de la balance. Protocole d'hiver eux autres là, [...] à 2 h dans nuit : « non, pas de place va t'en à (nom d'un organisme). C'est loin là, j'suis gelé! » C'est rien que 10 minutes, marche vite ça va te réchauffer. » J'peux-tu m'asseoir en dedans 5 minutes pour me réchauffer? « Non, non. Tu rentres pas ici. » *That's it.* (Jean-Guy)

Difficile de dire si ce sont les procédures exigées par le refuge en question ou un manque de discernement de la part du préposé. Cependant, ce type de comportements s'imbrique dans un contexte institutionnel auquel les participants ont le sentiment de se subordonner. La rigidité ressentie du préposé illustre bien la position que l'itinérant doit accepter pour pouvoir avoir accès à un service : il doit se subordonner aux règles sans possibilité de détournement.

5.3.2. Les normes sociales

N'ayant pas pris part à la vie sociale de la même façon qu'un citoyen, plusieurs façons de faire communément acceptées en société échappent complètement aux participants. Plusieurs de ces pratiques ont été mentionnées au cours des entretiens. Par exemple, payer par prélèvement bancaire en fournissant un spécimen de chèque :

J'essaie quand même d'avoir accès au projet de logements Montréal, mais y'a quelque chose qui me bogue. C'est l'histoire de fiducie, je comprends ce que les organismes veulent faire avec ça, ça me bogue parce que ça fait pas loin de 35 ans que je décide ce que je fais avec mon argent, mais là ça me dérange un peu que la quelqu'un va décider ce qui fait avec mon argent tsé! (Daniel)

Pourquoi j't'amènerais un spécimen de chèque? J'suis comme... quoi? Toi tu vas venir fouiller dans mon compte pour... non, non, non, non, non. (Micmac)

Soigner son apparence avant une entrevue d'embauche :

J'suis étiqueté itinérante, oublie ça, j'peux pas me trouver rien. J'te dis demain, je m'habille propre, je passe une entrevue, je l'ai comme ça (elle claque des doigts). Mais si j'y vais habillée comme là là, non, bye.

C'est toutes des conneries de même, comme ma coupe de cheveux. Les tattoos, on est en 2016, j'comprends que ça dépend de quels types de tattoo, les miens sont pas si pire que ça. C'est toutes des choses qui font toutes chier. (Micmac)

Respecter l'autorité du statut de certaines personnes.

Y'as-tu d'autres personnes qui t'atteignent comme ça? Les personnes qui représentent l'autorité. Mon père était très autoritaire. Moi dans ma tête à moi, les gens qui demande ou qui essaye d'être autoritaire ou qu'il essaie de me *driver*... iiiihhh, ça commence ben mal!

Si tu me dis faut que tu fasses ça, de cette façon-là, tabarnack on est mal parti. (Micmac)

Ou encore, l'État qui intervient dans leur vie personnelle. Pour Valéry, cela l'a d'ailleurs replongé dans la consommation de crack.

J'ai plus peur que si je refais un autre enfant, ils vont encore venir se mêler dans ma vie là, pis y vont me mettre une barrière là-dedans. La DPJ, c'est fatigant ça. C'est parce que j'ai pas eu l'aide que j'ai voulu, j'ai pas pu reprendre ma fille, pi la j'suis tombée... J'consommais pu pis la regarde, j'suis la ou je suis aujourd'hui, ça fait 1 an et demi. (Valéry)

Suite au témoignage de Valéry, on voit à quel point le regard sur la vie de Micmac diverge de ce type de prise en charge de l'État.

J'suis punk tsé, j'ai mes tattoos, j't'une femme, j't'une anarchiste. [...] laisse-moi vivre, j't'écœurerai pas, tu m'écœureras pas. (Micmac)

Ces normes socialement partagées ne sont pas intégrées par les participants. Cela occasionne des conflits avec les acteurs des institutions et alourdit leur processus de réinsertion. Leur mésadaptation aux normes sociales est un facteur qui les positionne en marge. Pour sortir de ce statut, ils doivent engager des rapports interpersonnels qui cadrent avec ce qui est « acceptable socialement » (Maisonnette, 2002). La connaissance des normes est « le fruit d'un apprentissage social » auquel ils ne souhaitent pas se plier. Ainsi, les « règles connues de tous » ne sont pas pratiquées par cette population (Maisonnette, 1997). La culture dominante en place s'attend à ce que ces règles soient respectées de tous. Encore plus, cette culture ne laisse pas de place à l'existence de normes qui diffèrent de leur idéologie et incite l'ensemble de sa communauté à concevoir ses normes comme étant la « bonne » façon de faire. Du même angle, Karsz qui s'est attardé à l'ordre du « social » de l'intégration, considère que « « social » ne veut pas dire simplement être en société, il désigne « être dans la "bonne" société et y être "comme il faut" » (Karsz, 1992, p.45). Les personnes itinérantes sont ainsi amenées à se réinsérer dans cette « bonne » société, celle dominante, en leur imposant d'apprendre leurs propres normes sociales. Cela rend la culture dominante à la fois hermétique et marginalisante envers les non adhérents à leur système de normes.

Le danger de cette mésadaptation sociale réside dans ce que Fraser présente comme étant la « bonne conscience de la culture dominante » qui justifie l'exclusion des populations marginalisées par leur propre décision de ne pas adhérer à certaines normes. Selon Fraser, cela est toutefois paradoxal, car ces normes sont elles-mêmes circonscrites et choisies par la culture dominante. En effet, comment peut-on culpabiliser une population de ne pas agir selon des normes construites sans sa contribution ou son accord? À partir d'un tel raisonnement, comment entrevoir

l'existence d'une action sociale communautaire bénéfique (une action qui veille à assurer ensemble les tâches sociales auxquelles un groupe est confronté)?

De ce point de vue, les populations vulnérables ne sont pas « coupables » d'agir autrement de ce qui est convenu par l'ordre dominant. Ces dernières sont plutôt l'objet de l'exclusion par les citoyens, les travailleurs des institutions et les institutions elles-mêmes. Alors qu'elles sont confrontées au déni interactionnel et institutionnel, elles sont également assujetties à l'ordre établi par la culture dominante. Ainsi, le déni de reconnaissance, et sa dimension diffuse au sein de la culture dominante, empêche l'accès au statut de personne juridique pour les itinérants et fait obstacle à la constitution d'une communauté juridique regroupant l'ensemble des membres de la société. Cette injustice est « un obstacle à leur participation sur un plan d'égalité » selon Fraser (2005, p.80). Cela affecte directement l'action sociale communautaire d'une société en effectuant une césure entre deux populations distinctes au sein d'une même société, et venant ainsi contrevenir à la définition même de ce qu'une communauté juridique prétend représenter (Honneth, 2013).

5.4. *L'incapacité programmée*

Ainsi, dans le système actuel, les participants vivent un déni institutionnel à répétition²¹.

²¹ J'ai insisté sur le fonctionnement des refuges et des immeubles à logement. Toutefois, le milieu carcéral illustre mieux tant les lacunes d'encadrement des prisonniers lors de leur réinsertion dans la société que le dépouillement qui leur est causé.

Tsé ce qu'ils ont dit dans le journal que les prisons, c'est des instituts, c'est des fabriques à itinérants, c'est un peu vrai. Si tu prends une sentence de 2 ans et moins, t'auras pas la chance d'aller travailler à la buanderie pis sortir de là avec du cash pour te trouver un logement. Quand tu sors de là, t'as pu rien là, t'as perdu ton loyer, t'as perdu tes meubles, t'as pu de

Ce « cercle vicieux de l'itinérance » (Daniel) s'inscrit dans ce que je comprends comme une « incapacité programmée ». Celle-ci provient du fonctionnement des institutions, qui provoquent un sentiment de perte de contrôle ou d'incapacité chez les personnes itinérantes. Pour Daniel, c'est la prison, par ses règles et ses normes d'encadrement, qui l'a propulsé dans la rue sans qu'il puisse agir. Cette perte de contrôle est tout aussi présente à travers le fonctionnement de nombreuses institutions sociales, telles que les critères de location d'un logement, les réglementations sur l'accès aux organismes, les formulaires obligatoires pour accéder à des soins, etc. Elle a pour conséquence un refus de se sentir contrôlé par plusieurs des personnes itinérantes rencontrées, de subir l'autorité, de se subordonner à une image socialement acceptée ou de faire confiance à des inconnus — pour la gestion de leur finance, notamment.

L'incapacité programmée, infligée par les institutions, oblige les personnes itinérantes à s'y subordonner pour pouvoir bénéficier des ressources dont elles ont gravement besoin : « Je comprends un peu qu'il va falloir que je plie, pour faire affaire avec ça (les immeubles à logements) pour pouvoir peut-être avoir une chance d'avoir une place. » (Daniel)

Leur réaction contre la structure est une opposition silencieuse, car les moyens qui existent pour se faire entendre ne sont pas accessibles ou intelligibles pour eux, et sont contraires à leur « façon de faire ». Ainsi, pour faire part de leur incompréhension, leur inconfort ou leur refus d'adhérer à ces façons de faire, ils

linge, t'as pu que dalle (rien) là, tu sors de là avec un sac en papier, pis un chèque. Le gars y s'en va où tu penses, y s'en va à la maison du Père, pis y'embarque dans la roue. Facile, cette roue-là c'est une tornade qui te siphonne, c'est le cercle vicieux de l'itinérance, de la facilité, de la consommation, pis c'est là que moi j'ai entré, pis que j'étais pas destiné pour ça... (Daniel)

doivent se subordonner à nouveau. Par exemple, lorsque Micmac a tenté d'adhérer à un programme de logement de la Ville de Montréal, elle a dû soigner son apparence, s'habiller et se coiffer d'une certaine façon, pour être prise au sérieux lors de son entrevue. Elle a ensuite été refusée au programme pour ses mauvaises références et pour son refus d'adhérer au prélèvement bancaire. Pour manifester son mécontentement ou pour mieux comprendre les raisons pour lesquelles elle a été refusée, elle devait recommencer le processus pour aller rencontrer un conseiller sur place, et donc, soigner son apparence pour être prise au sérieux, tout en remplissant un formulaire de plainte pour dénoncer l'attitude et le retard du conseiller avec qui elle a interagi. Remplir un formulaire, payer par prélèvement bancaire et soigner son apparence sont des façons de faire qui sont exigées par la culture dominante et qui ne cadrent pas avec la façon dont elle se définit. Ainsi, son identité de « punk » et d'« anarchiste » lui indique pas de ne pas se subordonner à ces façons de faire pour pouvoir bénéficier d'un service. Cela va simplement à l'encontre de qui elle est.

Du point de vue des personnes itinérantes, les institutions ne sont donc pas adaptées à leurs besoins et ne semblent pas vouloir s'y adapter. Leurs façons de faire sont justifiées par la culture dominante et elles doivent être acceptées par ses usagers pour avoir accès à des services d'aide. Au final, les itinérants apparaissent comme les citoyens parfaits pour les institutions. Par difficulté d'accès ou par refus d'adhérer aux façons de faire des institutions, ils n'arrivent pas à avoir accès aux services et ne peuvent bénéficier des services qui leur sont destinés. Les moyens qui sont en place pour permettre aux usagers de véhiculer leur mécontentement ou leur difficulté à accéder à ces services respectent les mêmes façons de faire, qui posaient problème au départ. Ainsi, les personnes itinérantes se trouvent à nouveau confrontées aux mêmes procédures institutionnelles pour arriver à communiquer leur insatisfaction concernant leur incapacité à bénéficier des services qui leur sont dédiés.

5.5. Le déni toute une vie : la domination par le mépris

L'incapacité vécue par les participants de se considérer comme une personne à part entière qui détient un pouvoir d'action dans la communauté juridique est de l'ordre du mépris.

Honneth fait la distinction entre trois formes de mépris, qui sont toutes visibles au sein des témoignages des participants de cette recherche. Le premier, le mépris « physique », est celui qui survient lorsqu'un individu voit son intégrité physique menacée, comme lors d'une expérience de viol ou de violence physique (le viol de Jackie; l'altercation avec la police avec Micmac; en prison, la violence des détenus envers Daniel). Le mépris « physique » peut aussi relever des ressources matérielles nécessaires aux individus pour protéger leur intégrité physique. En ce sens, l'incapacité des institutions à fournir un toit et des vêtements secs et chauds à leur clientèle est de l'ordre du mépris physique. La deuxième, le mépris « du respect » se manifeste quand un sujet est affecté dans son rapport à soi suite à une exclusion de certains droits par la structure institutionnelle (Honneth, 2013). Le droit de faire entendre sa voix ou de se faire respecter comme personne à part entière en est un bon exemple. Ce type de mépris se cristallise suite à des expériences répétées de déni institutionnel, ce qui représente la réalité exposée plus tôt par les participants à travers plusieurs types d'institutions au Québec (organismes communautaires, refuges, CSSS, hôpitaux, etc.) Le troisième, celui qui retient davantage mon attention ici, s'attarde à « l'humiliation qui est créée lorsqu'un jugement négatif est porté sur la valeur sociale de certains individus ou groupes » (Honneth, p.228, 2013). Il est possible de prendre conscience de l'existence de ce mépris « de valeur » chez les individus à travers des symptômes psychiques comme la honte, la colère et l'indignation. Des indices de cela peuvent être repérés dans les témoignages des participants :

La honte : « J'suis ben fatigué, fatigué de la rue, fatigué de mes maladies, fatigué de ma consommation, fatigué de moi. » (Daniel)

La colère : « Ça fait 10 ans que je suis ici, ça fait 10 ans que j'attends d'avoir un criss de putain d'esti de criss de logement sur le cul. » (Micmac)

L'indignation :

[O]n te donne pas les outils nécessaires pour s'en sortir. Tu files pas, ils t'envoient à l'hôpital, quand t'as de la peine... comme moi [...], mais mon problème est toujours pas réglé. [I]l faut que je me promène pour parler au monde de la rue pour pouvoir savoir les ressources nécessaires pour moi, pour m'en sortir.

C'est illogique, ça serait pas supposé être comme ça. (Jackie)

La douleur :

Tu te promènes pis que tu vois ça tu trouves ça malheureux, de voir du monde comme ça. Mais quand tu le vis, c'est terrible, c'est effrayant. J'essayais d'avoir toujours un sourire, malgré ma tristesse et ma souffrance. (Jackie)

Ces symptômes physiques sont des indices qui permettent de déceler qu'il y a mépris. Effectivement, selon Honneth, ce type de réactions survient quand une personne prend conscience « qu'[elle] est illégitimement privé de reconnaissance sociale » (Honneth, p.231, 2013). Lors du récit des participants, plusieurs de ces émotions ont ponctué leur discours quant aux injustices et au déclassement social qu'ils ont subi. Ce type de mépris émerge au moment où « [...] une communauté décrète l'infériorité de certains modes de vie ou convictions au sein de cette même communauté » (Honneth, 2013). Cela condamne les populations marginalisées à un statut inférieur, dû en partie à leurs valeurs et à la distance établie par le déni

institutionnel, qu'il soit incarné dans des organismes ou diffusé largement au sein de la population. Cette hiérarchie de valeurs, déterminée par la culture dominante de cette communauté

interdit aux individus concernés d'attribuer à leurs capacités personnelles une quelconque valeur sociale. La dépréciation de certains modèles d'autoréalisation a pour effet que ceux qui s'y conforment ne peuvent reconnaître à leur existence aucune signification positive au sein de la communauté (Honneth, p.228, 2013).

C'est bien ce qui se produit lorsque les itinérants ne sont pas ou n'ont pas l'impression d'être reconnus pour ce qu'ils font ou ce qu'ils sont. C'est également le cas lors de conflits avec des agents lorsqu'ils tentent de se plier au fonctionnement des institutions. Le déni institutionnel occasionne le mépris de valeurs chez les itinérants, car un ordre dominant impose ses façons de faire et discrédite la façon dont ceux qui en divergent procèdent.

Finalement, parler de mépris permet de constater l'impact du déni interactionnel et institutionnel sur les personnes itinérantes, et met en lumière les façons par lesquelles le déni de reconnaissance affecte l'estime personnelle du dénié. À travers les témoignages des participants, j'ai pu constater le mal-être qui résulte de leur incapacité à prendre part à la vie sociale comme acteur égal à autrui. En se subordonnant à la culture dominante, ils ne respectent pas leur propre système de valeur, ce qui occasionne de fortes réactions d'opposition et d'isolement. Les institutions apportent un lot de maux aux personnes itinérantes qui tentent de s'en sortir et leur fonctionnement doit être repensé pour enrayer l'existence du déni institutionnel.

6. CONCLUSION

À Montréal, le phénomène de l'itinérance est omniprésent depuis des dizaines d'années. La Ville de Montréal et le gouvernement du Québec tentent de « résoudre le problème » de l'itinérance en misant sur la création de logements. Leur courte vision se constate à travers les moyens qu'ils mobilisent pour évaluer les besoins et les conditions de vie de la population itinérante. En conduisant des recherches quantitatives à visées comparatives (recensement de Denis Coderre de 2015), ils se distancent de ce qui, à mon avis, compte vraiment pour comprendre le phénomène : les itinérants eux-mêmes.

S'attarder au phénomène de l'itinérance avec une visée compréhensive permet de cibler les besoins ressentis par les personnes itinérantes et permet ainsi de développer des programmes d'intervention plus censés et adaptés à cette clientèle. En continuité avec cette vision, je me suis intéressé à un aspect bien précis de leur vie : le déni de reconnaissance. Je me questionnais à savoir comment les personnes itinérantes de Montréal vivent ce déni au quotidien à travers leurs relations avec leur environnement social. Il est pertinent de poser cette question, car le déni de reconnaissance est un facteur destructeur de l'estime de soi des personnes itinérantes. Elles doivent le négocier tant à travers leurs rapports interpersonnels qu'auprès des institutions, ce qui alourdit le processus de réinsertion sociale des personnes itinérantes. En m'intéressant à leur voix, j'ai pu comprendre que c'est au sein de leurs interactions avec différents acteurs de la société et des institutions que le bât blesse. À travers les huit entretiens de cette recherche, les participants m'ont fait plonger dans un monde qui m'était étranger. Entre pleurs et cris, j'ai pu me sensibiliser à leurs états d'âme, oscillant entre faiblesse et hargne, souffrance et espoir.

Les personnes itinérantes arrivent à négocier le déni de reconnaissance à travers trois tactiques de carapaces : l'intellectualisation, l'opposition et la solidarité. En réaction à la culture dominante, qui ne permet pas l'existence d'une autre façon d'adhérer à la vie sociale que la sienne, les personnes itinérantes ne voient d'autres choix que de tenter de s'affranchir de cette domination, en créant un autre système de valeurs, de croyances et de pratiques, auquel elles peuvent développer des « façons de faire » qui reflètent leur rapport à l'existence.

J'ai soulevé que la situation de vulnérabilité des personnes itinérantes était créée non seulement par les malchances de la vie, mais aussi par les impairs des institutions et leur mésadaptation à leur clientèle. La marginalité structurelle que les personnes itinérantes subissent les maintient dans cette vulnérabilité. De plus, les institutions contribuent à cette exclusion par les « façons de faire » qu'elles imposent à leur clientèle voulant bénéficier de leurs services. Ces façons de procéder ne s'accordent ni avec les valeurs ni avec les croyances ou les pratiques des personnes itinérantes. Pour pouvoir s'aider et espérer sortir de la rue, elles sont ainsi obligées de s'y subordonner. Par ce processus, la culture dominante dicte aux personnes itinérantes la place qui leur revient en société : en marge.

En déniaient le système de valeurs des personnes itinérantes, en les humiliant physiquement et en leur manquant de respect par le déni de droits, on les emprisonne dans le mépris. Elles vivent ainsi en position de dominées par leur incapacité d'être considérées comme membres à part entière de la société, se faisant dicter qu'ils appartiennent à une strate inférieure de la société.

Dans une certaine mesure, on interdit aux personnes itinérantes d'être elles-mêmes en n'acceptant pas leur façon de vivre, de penser, de choisir. Leur liberté d'agir est ainsi atteinte lorsque « les comportements dans lesquels ils peuvent s'engager

(agir, exprimer une opinion, etc.) » sont rendus inaccessibles (Brehm, 1966, cité dans Mugny et Papastamou 2009, p.104). Lorsqu'elles sont dépouillées de leurs droits et de leur liberté d'agir en société, les personnes itinérantes entrent dans un état émotionnel de « réactance psychologique », qui se définit comme étant l'activation émotionnelle provoquée par la menace ou l'élimination de comportements par lesquels les individus peuvent s'engager socialement (Brehm, 1966, cité dans Mugny et Papastamou 2009). Elles tentent ensuite d'atteindre le « recouvrement de [leur] liberté » à travers tout comportement qui ira dans cette direction. Lorsque cette menace provient d'une source humaine, comme dans le cas d'une tentative d'influence de la part des acteurs sociaux appartenant à la culture dominante, la « réactance » engendre une résistance à cette pression sociale (*Ibid*). Il est possible d'avancer que les acteurs de la classe dominante exercent cette pression sociale sur les personnes itinérantes en ne leur accordant pas de reconnaissance. Pour les personnes itinérantes, c'est le prix à payer pour affirmer leur marginalité en société.

De plus, la culture dominante programme l'incapacité de ces personnes à faire entendre leur voix, entre autres en ne leur permettant pas de jouir de visibilité médiatique. Les personnes itinérantes ne bénéficient que d'une attention publique sélective dans la sphère médiatique et leur absence de voix les condamne à une invisibilité sociale (Voirol, 2005).

Incapables de « se constituer un soi », elles ne peuvent se concevoir elles-mêmes dans « un rapport intersubjectif » ni dans des « rapports de reconnaissance » avec autrui, car cela dépend de leur « capacité à se rendre visibles, à exister et à être vus et entendus » (Voirol, 2005, p. 31).

Faire entendre sa « voix » est d'une importance capitale pour Nick Couldry, professeur de communication, médias et théories sociales à la *London School of*

Economics and Political Science. Pour lui, la « voix » doit être comprise comme un processus, mais surtout comme une valeur :

Treating voice as a value means discriminating in favour of ways of organizing human life and resources that, through their choices, put the value of voice into practice, by respecting the multiple interlinked processes of voice and sustaining them, not undermining or denying them. (p.2)

Selon les participants de cette recherche, c'est tout l'opposé qui survient dans leur vie, car leur voix est diminuée et déniée à travers le mépris. Comme Couldry le mentionne : « *the value of voice articulates some basic aspects of human life [...]* (Couldry, 2010, p.2). La voix détient ainsi une valeur plus importante qu'un simple moyen d'expression. Il permet aux individus d'exister dans la sphère sociale comme des acteurs égaux (Couldry, 2010). Les personnes itinérantes n'ont pas droit à cette reconnaissance, leurs droits fondamentaux étant déniés quotidiennement.

De plus, les représentations sociales qui existent à propos de l'itinérance ne sont pas seulement néfastes pour l'image qu'on se fait des personnes itinérantes, elles le sont aussi pour ces personnes, qui se représentent elles-mêmes par ces représentations sociales. Cette vision s'accorde avec celle de Micmac et Valéry, qui ne se voient pas comme le monde « normal », simplement par le fait qu'ils n'ont pas de « toit fixe ». Elles reprennent les termes qui sont employés institutionnellement pour parler de leur condition :

j'essaie de faire mes journées normales, comme une citoyenne normale, même si je ne suis pas normale, parce que je n'ai pas de toit fixe. J'essaie de manger mes trois repas par jour, faire mes p'tites rencontres que j'ai à faire. (Micmac)

L'effet de la représentation dominante ne s'arrête pas à la transposition de ses termes dans le discours des personnes itinérantes. Il amène aussi ces participantes à

changer leur perception d'elles-mêmes. Étant réduites à des critères lorsqu'elles entrent en contact avec les institutions, elles gardent cette même perception d'elles-mêmes une fois qu'elles en sortent. Ainsi, leur représentation d'elles-mêmes est le fruit du discours culturellement dominant. Déjà ici, il est possible de parler de la performativité de la représentation dominante et du discours qui la sous-tend, qui provoque des effets sur les personnes itinérantes. En effet, ces dernières ne se définissent pas d'entrée de jeu comme étant inférieures aux personnes à part entière de la société. C'est le discours dominant qui leur indique leur position de dominées à travers une série de termes employés pour parler d'elles, qui déroge de la « normativité » conçue par la classe dominante. En effet, il est possible de retrouver dans le récit des participantes, une adhésion à ce discours, qui les amènent à se considérer comme telles.

Même si la voix des personnes itinérantes est assourdie par le discours dominant, certaines d'entre elles vont au-delà de ce musellement pour s'exprimer. Jean-Guy, qui avait émis son opinion par rapport à l'aide reçue dans les refuges, a goûté au prix de la libre expression, en étant ostracisé dans le refuge où il résidait après la parution de son article.

J'ai essayé d'aller dans les journaux, [...] personne voulait toucher à ça, y'avait peur de ça, j'ai réussi à avoir un article y'a deux ans. [...] Depuis que j'ai fait cet article-là dans le journal, y faut que je marche drette, les fesses serrées. [...] Je suis fouillé à peu près trois fois par semaine. Si je demande une faveur, oublie ça j'en aurai jamais. Les autres en ont tous pis on fait exprès d'en faire devant moi. (Jean-Guy)

Pistes de solution

En demeurant réaliste, je conviens qu'il est de l'ordre de l'idéologie de proposer la déconstruction de la culture dominante, comme Fraser le propose à travers la « participation » des acteurs (Fraser, 2007). Néanmoins, la participation des personnes itinérantes au sein de leur communauté peut être encouragée et encadrée, ce qui rendrait possible la présence d'actes de reconnaissance réciproque et permettrait la présence d'effets bénéfiques sur leur estime personnelle.

Cette piste est amenée pour permettre aux itinérants de faire entendre leur voix au sein de leur communauté et de les rapprocher ainsi d'une participation à la vie citoyenne comme un membre à part entière de la société.

Par ailleurs, les participants à cette recherche mettent de l'avant l'éducation de la population pour arriver à changer les représentations qui leur collent à la peau (Annexe B). Le manque de connaissances des citoyens à propos des itinérants invite plusieurs préjugés qui génèrent de la peur chez les citoyens (Rapsim, 2003; MSSS, 2008). Ces peurs non fondées, vues comme étant la « menace » chez Maisonneuve (1997), identifient les personnes itinérantes à l'« exogroupe » de la société, soient ceux qui ne sont pas considérés comme ceux qui nous ressemblent. C'est à partir de cette catégorisation qu'un sentiment d'anxiété peut se développer, en présence de ceux qu'ils ne connaissent pas : les itinérants. Ce processus amène les citoyens à commettre des actes de discrimination, en exhibant des « comportements négatifs dirigés contre [...] l'exogroupe à l'endroit duquel [...] [ils entretiennent] des préjugés » (Bourhis *et al.*, 2006, p. 548). Cette discrimination, nous le savons maintenant, s'opérationnalise à travers le déni de reconnaissance, l'ignorance et les paroles et gestes haineux.

Outre les représentations, il serait bénéfique – quoiqu'utopique – d'inviter les acteurs de la culture dominante à accepter les façons de faire et de vivre qui diffèrent

de leurs propres règles de conduite. En faisant part d'ouverture devant les choix de vie des individus, il est possible d'imaginer une société qui laisse tomber les jugements et la discrimination envers ceux qui représentent la différence.

Mot de la fin

De manière générale, on ne peut réduire la vie d'un itinérant à de mauvais choix de vie et confiner sa démarche de réinsertion sociale à l'accès à un logement. Il faut arrêter de vouloir réduire le problème à un seul aspect de l'itinérance, tel que le logement. Il faut arrêter de faire des études quantitatives pour plutôt évaluer les besoins des personnes concernées en allant les rencontrer et en se renseignant directement auprès d'elles. Il faut surtout arrêter de vouloir leur imposer ce que la culture dominante conçoit de « mieux » pour elles. Il existe une multitude de facteurs qui mènent une personne stable à l'itinérance. À travers les rapports sociaux qu'ils entretiennent quotidiennement avec les citoyens et les institutions, et par la vulnérabilité dans laquelle ils sont plongés par les malchances de la vie, j'ai dressé un portrait des conséquences du déni de reconnaissance et du déni institutionnel sur leur représentation d'eux-mêmes et sur leur motivation à s'en sortir. Il faut ainsi saluer et supporter les initiatives qui permettent aux personnes itinérantes de faire entendre leur voix; le magazine du groupe communautaire *L'Itinéraire*, dans lequel les personnes itinérantes peuvent exprimer leurs opinions par écrit, en est un bon exemple.

ANNEXE A

PERSONNES RENCONTRÉES

Valéry

Valéry est née à Montréal dans le quartier Hochelaga Maisonneuve. À 31 ans, elle compte sa dixième année passée dans la rue. Elle fréquentait les gangs de rue à partir de l'âge de 16 ans et a commencé à consommer plusieurs drogues à cet âge. Cette dernière a développé une dépendance au crack et s'est prostituée pour pouvoir subvenir à son besoin de consommation. Plus tard, Valéry est tombée enceinte d'un de ses clients et la naissance de sa fille lui a généré beaucoup d'anxiété. Sa dépendance l'a séparé de sa fille quand la Direction de la Protection de la Jeunesse est intervenue. Elle est tombée en dépression et a vécu un accident de la route qui lui a infligé des douleurs chroniques. Après sa convalescence elle a pris son problème de consommation en main en tentant de s'aider à travers diverses ressources en vivant principalement dans des refuges pour femmes. Lors de notre rencontre, elle était à son troisième jour de sevrage pour venir à bout de sa dépendance. Elle se prostitue toujours à ce jour dans l'espoir d'une vie meilleure. Valéry prend pleine responsabilité de sa vie et ne cherche pas de coupables. Cette dernière se présente comme ayant un problème envers l'autorité, mais respecte les policiers et leur travail. Elle transporte un beau message d'espoir qu'elle alimente par sa thérapie et les rapports plus sains qu'elle entretient avec la communauté itinérante à ce jour.

Micmac

Micmac est originaire de la Gaspésie. À 18 ans, elle a quitté sa région natale pour goûter à la ville en venant à Montréal. Avec son sac à dos, elle a été abordée par des *punks* qui l'ont aidée à comprendre la vie dans la rue au sein de la métropole, ainsi que lui présenter les ressources d'aide. Dix ans plus tard, Micmac vit toujours dans la rue. Cette dernière a développé plusieurs relations affectives à ses chiens, dont certains ont été tués par des policiers. En quête d'un toit, elle a vécu avec des souris, des punaises et des rats dans des logements, selon elle, soi-disant salubres. Elle a ensuite regagné la rue en dormant un peu partout dehors et dans des refuges. Sa dépendance au crack l'a suivi pendant plusieurs années. Cette dernière était toutefois totalement sevrée lors de notre rencontre, et ce depuis quelques mois. Elle vit principalement en mendiant et par son chèque d'aide sociale. Micmac se définit comme un anarchiste qui prône le laisser vivre. Elle n'aime pas la stabilité, tout comme les policiers!

Jackie

Jackie a 52 ans. En 2016, elle entre dans sa deuxième année passée dans la rue. Vivant sur la rive sud de Montréal avec son mari et ses deux garçons, l'infidélité de son partenaire a changé sa vie. Après plusieurs récidives de tromperie et 22 ans de vie commune, une autre femme a pris sa place au sein de son couple. Jackie est partie en logement avec ses enfants, son mari a gardé la maison et les voitures. Elle a dû composer avec le deuil de sa relation et la déficience de son plus jeune fils. En fréquentant une de ses amies alcooliques à Montréal, elle a commencé à boire à son tour. Étant dans un état critique, elle n'avait d'autre choix que de placer son fils dans une institution. Elle vivait en mendiant et a commencé à vivre dans la rue, à dormir dans les parcs. À 51 ans, elle s'est fait violer et a témoigné d'un meurtre qui a eu lieu à quelques mètres d'elle au parc Viger. Après ces traumatismes, elle est tombée en dépression. À ce jour, elle se bat contre un cancer des os et entreprend des

procédures légales contre son agresseur. Elle qui avait toujours eu beaucoup de compassion pour les personnes itinérantes, se retrouve maintenant parmi eux. Jackie est perçue comme une personne très généreuse auprès de sa communauté.

Isabelle

Isabelle est âgée de 49 ans. Elle est partie en appartement à 16 ans. À 18 ans, elle vendait des stupéfiants aux travesties dans le quartier gai pour ramasser un peu d'argent. Elle a perdu son père à l'âge de 5 ans et sa mère à 27 ans. Étant enfant unique, tous les membres de sa famille sont absents de sa vie. Elle a erré entre des logements avec différents partenaires de vie, des refuges et des chambres avec des programmes de logement. Elle a vécu de mauvaises expériences dans ces chambres où elle se faisait harceler. Cette dernière a fait une cirrhose due à sa consommation d'alcool. Elle a ensuite attrapé l'hépatite C lors d'une transfusion en 2009. Elle a été hospitalisée, « mon sang était malade » (Isabelle). Elle a quitté son ancienne partenaire qui était alcoolique et toxicomane pour venir à Montréal en 2012. Après son traitement elle éprouvait de la difficulté à se tenir debout et à marcher sans tomber. À ce jour, elle vit de son chèque d'incapacité au travail. Même si Isabelle est connue de la communauté itinérante du quartier des Faubourgs, elle vit une lourde situation de solitude.

François

À 20 ans, François a quitté le Québec pour aller dans l'Ouest dans le but de ramasser des champignons magiques. Il en prenait chaque jour là-bas. À son retour, il a passé trois mois à l'hôpital dû à ses hallucinations et les voix qui hantaient sa tête. En sortant de l'hôpital, il a recommencé à manger et dormir. À ce jour, ce dernier prend encore des injections pour calmer ses hallucinations. Pendant quelques années, il a travaillé à la Baie-James sur les chemins de fer, à raison de 18 heures par jour ce

qui lui permettait de faire un salaire de 80 000 \$ par année. En revenant de la Baie-James, François est tombé en dépression et est retourné à l'hôpital : il était épuisé. Il a ensuite accumulé les emplois : peintre en bâtiment, livreur de fleurs, livreur de viande congelée. Avant d'arriver à Montréal, François vivait à Saint-Hyacinthe dans un manoir, où il y avait des termites. Après cinq ans, les propriétaires du manoir lui ont payé un billet de bus pour Montréal du jour au lendemain. Son arrivée au cœur de la métropole remonte à janvier 2015. À ce jour, François vit essentiellement en mendiant. Il est un homme très sociable et respectueux. Il adore discuter avec les gens.

Jiji

Jiji a 47 ans. Il vit à Montréal depuis son enfance et a changé de logements et de colocs constamment depuis ses 20 ans. Il errait avec différents hommes de son âge dans plusieurs quartiers de Montréal en trouvant des emplois par bouche-à-oreille. Il n'a jamais fréquenté les refuges et en est fier. Après sa séparation difficile avec sa femme, il a dû s'occuper de sa fille seul. À ce jour, il quête et s'occupe de l'entretien ménager dans un hôtel, tout en étant livreur pour pouvoir subvenir aux besoins de son seul enfant. Totalement sevré, ce dernier ne consomme plus d'alcool et tente de mettre tout en œuvre pour offrir la meilleure vie possible à sa fille. Le suicide de ses parents lors de son enfance l'affecte encore à ce jour et son deuil persiste. Lorsqu'il quête, il ne demande jamais d'argent, il offre simplement ses salutations poliment. Sa vie tourne autour de sa fille. Jiji vit maintenant seul avec elle et est assez amer face à sa vie, qu'il conçoit comme un passage insignifiant sur terre.

Jean-Guy

Jean-Guy est âgé de 66 ans. Cela fait plus de 30 ans qu'il vit dans la rue, alternant entre logements et refuges. Adeptes de pêche, il avait créé un produit qu'il a

commercialisé et avec lequel il s'était fait une petite fortune... qu'il n'a pas déclarée au Gouvernement du Québec. Pour éviter de se faire prendre, ce dernier avait transféré tous ses avoirs au nom de sa copine. Trois ans après, il s'est fait accuser d'évasion fiscale. Après une dispute avec sa compagne, elle a décidé de simplement garder l'argent, qui était à son nom. Jean-Guy a tout perdu. Il s'en est suivi d'une dépression majeure. Il a ensuite commencé à fréquenter les refuges. Son ancienne compagne a ensuite refusé de reprendre contact avec lui. C'est à ce moment qu'il a fait une tentative de suicide. Après quelque temps à l'hôpital, il est retourné vivre dans les refuges en vivant de la quête, de quelques emplois et de son chèque d'aide sociale. Jean-Guy détient un diplôme d'études collégiales et a poursuivi son éducation en lisant beaucoup. Il porte un regard critique sur les institutions et sur la société. À travers son quotidien, il tente de faire respecter la justice pour tous.

Daniel

Daniel entame sa 31^e année dans la rue en 2016. Ayant commencé à travailler jeune avec son père, il avait une compagnie à son nom à 15 ans. À 18 ans, il a contracté le VIH, l'hépatite C, l'hépatite B et l'hépatite A en même temps. Travaillant, il a mendier et travaillé simultanément toute sa vie. Ce dernier a connu le milieu carcéral, où il s'est fait battre et ostraciser pour sa maladie. Cocaïnomane, il consomme toujours à ce jour. La majorité de ses proches dont ses amis sont décédés du SIDA ou d'agressions armées. Daniel critique fortement les intervenants, le fonctionnement des refuges et les décisions du Gouvernement du Québec en ce qui concerne le phénomène de l'itinérance. Il conçoit que mourir seul est la pire option envisageable pour quiconque, lui qui vit de la solitude à travers le rejet de sa sœur. Daniel est un homme éveillé et conscientisé. Sa dépendance et sa maladie ralentissent son processus de réinsertion sociale affaiblissent son estime personnelle.

ANNEXE B

LES PARTICIPANTS À CETTE RECHERCHE VOUS DIRAIENT

La société

Y faut que le monde social, le monde normal, y faut qui pense aux deux moyens aussi (ceux qui consomment et ceux qui mange avant de consommer). Y'en a que c'est juste pour consommer, mais y'en a d'autre qui ont un appartement, qui ont donné leur chèque au complet, pi qui quête esti pour manger parce que y'ont rien à bouffer à la maison. Y faut qui le voit des deux manières aussi. Y n'a qui sont pas assez ouverts d'esprit par rapport à ça, y'en a qui sont trop pogné à la job, sont trop stressé à faire si ça, faique y'oublie tout, faique y mettent tout sur le point que les quêteux, les sans-abris, c'est tout le même, c'est juste pour consommer. (Micmac)

Prends le gars qui sort de l'école. Ça va lui prendre un autre deux mois, je vais probablement lui donner un sleeping bag, un cahier de notes pi un crayon, pis je vais lui dire d'aller passer un mois ou deux dans la rue, sur le terrain directement, d'aller faire un tour dans les piqueries, dans les places d'injection, et ainsi de suite, le carré Viger, va te tremper dans le vrai, dans le concret, pi mèque tu reviennes, j'espère qu'il n'y aura rien d'écrit dans ton cahier, pis que tu vas être capable de me raconter ce que tu as vécu, c'est assez intense... Que tu peux pas oublier ce que t'as vu. (Daniel)

La vie ça nous est rien que prêté, ce que tu réussi à en faire, profites-en pis remercie le bon dieu, parce que t'es pas à l'abri de le garder. T'es pas exceptionnel. Que ce soit la santé ou ton logement. Tu sais pas quel jour que la malchance te frappera d'une manière ou d'une autre, pis tu te ramasseras ici (dans un refuge). Ces gens-là, qui se croient à l'abri de ça, pis qui n'ont pas de connaissances, ben souvent, ont plein de

préjugés sur nous autres. Ah y se pogne le cul, c'est des toxicos, des alcoolos... (Daniel)

Une chose à changer dans la situation de l'itinérance à Montréal

Une chose qu'on a pas vraiment de contrôle là-dessus, qu'on réussira pas vraiment à faire que les yeux s'ouvrent plus grands, c'est que les gens soient un peu plus sensibles, je ne dis pas de donner plus, c'est juste qu'on est des êtres humaines à part entière. On est encore dans une société qui est supposée se tenir, pis c'est déplorable qu'on s'occupe même pas de nous autres avant, faique, essayer d'amener une certaine sensibilité chez les gens pour qu'ils soient un peu plus... ça se fera pas demain. Les publicités d'itinérants qui s'en va sur le perron avec son matelas... les gens ont pas besoin de ces images-là à la tv, y'ont rien qu'à sortir de chez eux, pi de marcher sur le trottoir pour en voir un peu partout. De là à ce que les personne veulent pas en voir, tu peux pas les forcer à nous voir. Mais une légère sensibilité... (Jean-Guy)

Déjà qu'on a pas une grosse estime de nous autres en plus de ça, me faire sentir exclus, moi personnellement des fois ça vient me chercher. (Daniel)

La plupart du monde pensent que, parce qu'on a de la difficulté, qu'on sombre tous dans la grosse drogue tsé. Y'en a qui sont malades, c'est sûr que quand ça m'est arrivé, moi aussi j'ai bu pi j'ai essayé la drogue, mais tsé, je prenais déjà tellement de médicaments. Tu veux t'engourdir, c'est difficile de vivre ça. Une fois il pleuvait pendant 3 jours, c'est l'enfer. (Jackie)

Si tu veux avoir la réalité, ramasse-toi un sac à dos là, pis deux trois guénilles, pis vient-en vivre dans rue avec nous autres, tu vas voir ce que c'est. (Jean-Guy)

C'est pas la population à éduquer en premier, c'est l'intervenant. Si tu veux travailler dans une mission, apprends à travailler avec des itinérants. C'est tu quessé que c'est un itinérant? Premièrement. Le $\frac{3}{4}$ le savent même pas, ils

viennent travailler avec toi ici, pis y savent pas quessé que c'est, faique apprend à vivre avec eux autres, pis après ça t'essayeras des comprendre, pis la t'essayeras des soigner. (Jean-Guy)

Tsé y'en a 50 %, que même si t'es approcherait, ils voudront jamais te parler, parce que y'en veulent à la société, parce que pour eux autres c'est à cause de la société si sont de même. Pis y'ont un peu raison. Tsé, quand tu vois les fraudes, le gouvernement, qui vole, pi qui prend des enveloppes pis des ci pi des ça, pis que le gars y'a son chèque de bien-être pis y se fait couper à tous les mois... ça devient choquant, ça devient tannant. (Jean-Guy)

Tsé y vont faire des nouvelles affaires (la ville), y vont mettre des bancs dans les parcs, commence par les rencontrer, pourquoi y viennent ici, quessé qui ont de besoin, pis y vont dans le parc pourquoi? Y vont dans le parc pour s'asseoir pour relaxer. Y'ont peut-être ben besoin des bancs à quelque part. Installe des bancs sur le long du fleuve, les gars vont aller s'asseoir là. L'été sont tous là, tout ce qu'y ont besoin, c'est calme, c'est paisible, pis c'est ça. Faire des places ou des choses qui vont leur être utile, qui vont aimer, pis y'iront pas briser ta cour en avant. Si tu veux pas qu'y aille s'asseoir sur ton gazon, donne leur un autre spot. Tsé. (Jean-Guy)

Il faudrait que le monde qui travaille vienne voir ce qui se fait à Berri-UQAM pour le monde de la rue, comme à La Maison du Père, Old brewery Mission pour gars, pour femmes, Pas Sages, La rue des femmes, Y'a beaucoup d'organismes, mais qui ne font pas parler d'eux, à cause que c'est confidentiel. Mais tsé pour avoir des dons, y faut que tu en parles d'une façon ou d'une autre. Il faudrait parler plus des gros blocs à logements qui s'ouvrent, il faut plus en parler pour ouvrir plus le commerce pour les appartements. (Micmac)

BIBLIOGRAPHIE

- Affergan, F. (1987). *Exotisme et Altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris : PUF.
- Agamben, G. (1999). *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, « Homo Sacer III » (Vol. 3). Paris : Rivages.
- Aranguiz, M. et J.-M. Fecteau, (1998). Le problème historique de la pauvreté extrême et de l'errance à Montréal, depuis la fin du XIXe siècle. *Nouvelles pratiques sociales*, 11/1, 83-98.
- Belcher, J. R., Scholler-Jaquis, A., & Drummond, M. (1991). Three stages of homelessness : A conceptual model for social workers in health care. *Health & social work*, 16(2), 87-93.
- Berger, E., Crescentini, A., Galeandro, C. et Mainardi Crohas, G. (2010, septembre). Congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF). La triangulation au service de la recherche en éducation. Exemple de recherches dans l'école obligatoire. Acte du congrès, septembre 2010, Université de Genève, Suisse. Genève : Unige. Récupéré de <http://repository.supsi.ch/2384/1/La%20triangulation.pdf>
- Bertaux, D. (2010). *L'enquête et ses méthodes. Les récits de vie*. Paris : Armand Collin.
- Bigthink.ca. (2011, 6 juin). Judith Butler : Your Behavior Creates Your Gender. [Vidéo Webdiffusée]. Récupéré de <http://bigthink.com/videos/your-behavior-creates-your-gender>
- Blais, L. (2006). « Savoir expert, savoirs ordinaires : qui dit vrai? Vérité et pouvoir chez Foucault ». *Sociologie et sociétés*, 38(2), 151-163. Récupéré de <http://www.erudit.org.proxy.bibliotheques.ugam.ca:2048/revue/socsoc/2006/v38/n2/016377ar.html>
- Bourhis, R. Y. et Guimond, S. (1992). Préjugés et discrimination, *Revue québécoise de psychologie*, 13(1), 59-157.

Bourhis, R.Y. et Gagnon, A. (2006). *Les préjugés, la discrimination et les relations intergroupes*. Dans R.J. Vallerand (Ed.). *Les Fondements de la Psychologie Sociale* (p. 531-598). Montréal : Gaetan Morin & Chenelière Éducation.

Brekhus, W. (1998). A sociology of the unmarked : Redirecting our focus. *Sociological Theory*, 16(1), 34-51. <http://www.jstor.org/stable/202213>

Brouillet, I. (2014). *Stratégies de recherche qualitative : recueil de texte*, FCM-7110, Université du Québec à Montréal, Département de communication sociale et publique.

Brouillet, I. (2014a). *Atelier de formation à l'animation et à l'observation des groupes restreints : recueil de textes*, COM-1133, Université du Québec à Montréal, Département de communication sociale et publique.

Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Revue recherches qualitatives*, HS(8), 7-36. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>

Butler, J. (2006). *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York : Routledge.

Challacombe, L. (2015). L'épidémie de l'hépatite C au Canada (CATIE), Récupéré le 14 février 2016 de <http://www.catie.ca/fr/feuilles-info/epidemiologie/lepidemiologie-lhepatite-c-canada>

Chebili, S. (2009). Corps et politique : Foucault et Agamben. *L'information psychiatrique*, 1/85, 63-68. <http://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2009-1-page-63.htm>.

Chevrier, J. (2009). *La spécification de la problématique*. Dans B. Gauthier (dir), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (p.53-87). Québec : PUQ.

Choquette, H. (2015). *Chienne de vie*. [DVD]. Montréal : EMA Films

Code criminel. L.R.C. (1985), ch. C-46. Récupéré de <http://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/C-46.pdf>

Corriveau, J. (2015, 8 juillet). Montréal compte environ 3000 itinérants, *Le Devoir*, p.A2.

- Corriveau, J. (2015a). Un plan pour sortir 2000 itinérants de la rue, *Le Devoir*, Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/montreal/458438/montreal-un-plan-pour-sortir-2000-itinerants-de-la-rue>
- Côté, P.-B., (2012). Besoins et droits : deux modèles de politiques sociales en itinérance au Québec. *Nouvelles pratiques sociales*, 24/2, 151-167.
- Couldry, N. (2010). *Why Voice Matters : Culture and politics after neoliberalism*. SAGE Publications : Londres.
- Craig, R. T., (2009). La communication en tant que champ d'études. *Communiquer*, 1/1, 1-42.
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien, I : Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- Denzin, N. K. et Lincoln, Y. S. (2014). *The SAGE book of qualitative research (3e éd.)*. Londres : SAGE Publications.
- Desrosiers, V. (2015). La représentation sociale de l'itinérance chez les policiers municipaux de Québec et l'influence sur leurs conduites, (Mémoire de maîtrise). Université Laval. Récupéré de la Collection mémoires et thèses électroniques, l'archive de publications électroniques de l'Université Laval <http://www.theses.ulaval.ca/2015/31985/>
- Dubreucq, J. L. (2008). Santé mentale des sans-abri : faut-il intervenir davantage?. *Psychiatrie et violence*, 8(1), [s. p.]
- Eco, U. (1989). *Lector in fabula : Le rôle du lecteur*, Paris : LGF.
- Edgar, A. et Sedgwick, P. R. (2008). *Cultural theory : The key concepts (2e éd.)*. Londres et New York : Routledge.
- Edward, R. et Holland, J. (2013). *What is qualitative interviewing?* Londres et New York : Bloomsbury.
- Farmer, Y. (2014). Études en communication : aspects épistémologiques, méthodologiques et critiques : notes de cours, FCM-7000, Université du Québec à Montréal, Département de communication sociale et publique.

- Fernandez, F. (2009). « Responsable de quoi? » *Le travail moral des usagers de drogues précarisés*. Dans Fassin, D. et J.-S. Eideliman (dir.), *Économies morales contemporaines* (p. 355-376). Paris : La Découverte.
- Ferrarese, E. (2015). Nancy Fraser ou la théorie du « prendre part ». La vie des idées, [s. p.]. Récupéré de <http://www.laviedesidees.fr/Nancy-Fraser-ou-la-theorie-du-prendre-part.html#nb13>
- Fisher, G. N. (2010). *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale* (4^e éd.). Paris : Dunod.
- Fraser, Nancy. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris : La Découverte.
- Fraser, N. (2007). *Identity, Exclusion, and Critique A Response to Four Critics*. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 305-338, Récupéré de <http://ept.sagepub.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/content/6/3/305.full.pdf+html>
- Fraser, N. (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du MAUSS* 1/23), 152-164, Récupéré de www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-152.htm
- Fraser, N. (2012). *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*. Paris : La Découverte
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Paris : EHESS/Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Gagnon, K. (2014a). L'itinérance : Le modèle québécois. *La Presse*, Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/201406/12/01-4775158-itinerance-le-modele-quebecois.php>
- Gagnon, K. (2014b). L'itinérance : un programme Chez soi version québécoise? *La Presse*, Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201406/13/01-4775422-itinerance-un-programme-chez-soi-version-quebecoise.php>

Gorz, A. (1994). *Capitalisme, Socialisme, Écologie*. London : Verso.

Gouvernement du Canada : Agence de la santé publique du Canada. (2004). Section des incidents transfusionnels (IT), Récupéré le 14 février 2016 de <http://www.phac-aspc.gc.ca/hcai-iamss/tti-it/risks-fra.php>

Gouvernement du Québec : Ministère de la Santé et des Services Sociaux. (2014). Ensemble, pour éviter la rue et en sortir : Politique nationale de lutte à l'itinérance. [Document PDF]. Rapport déposé en 2014 à la Bibliothèque et Archives nationales du Québec. Montréal : La Direction des communications du ministère de la Santé et des Services sociaux. Récupéré le 18 février 2016 de <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2013/13-846-03F.pdf>

Gouvernement du Québec. (2016) Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Solidarité sociale au Québec. Récupéré de <http://www.mess.gouv.qc.ca/>

Gouvernement du Québec : Ministère de la Santé et des Services Sociaux. (2014). L'itinérance au Québec : Premier portrait. [Document PDF]. Rapport déposé le 4 décembre 2014 au MSSS. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré le 12 décembre 2015 de <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2014/14-738-01W.pdf>

Gouvernement du Québec : Ministère du Travail et de solidarité sociale. (2016). Bilan : Actions gouvernementales en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale. Québec : l'auteur.

Hall, S. (1997). *Representation : Cultural Representations and signifying practices*, Londres : SAGE Publication.

Hegel, G. W. F. (1982). *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*. Paris : PUF.

Honneth, A. (2008a). *La société du mépris*. Paris : La découverte.

Honneth, A. (2008b). *Les pathologies de la liberté*. Paris : La découverte.

Honneth, A. (2013). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Gallimard.

Honneth, A. (2004). La théorie de la reconnaissance : une esquisse, *MAUSS*, 1/23, 133-136.

Honneth, A. (2004). Visibilité et Invisibilité. Sur l'épistémologie de la « reconnaissance », *MAUSS*, 1/23, 137-151.

Institut de la statistique du Québec. (2003). Enquête auprès de la clientèle des ressources pour personnes itinérantes des régions de Montréal-Centre et de Québec, 1998-1999. [Document PDF]. Collection la santé et le bien-être, Vol. 1. Récupéré le 15 janvier 2016 de <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/sante/etat-sante/sante-globale/enquete-itinerants-1.pdf>

Institut de la statistique du Québec. (2003a). Enquête auprès de la clientèle des ressources pour personnes itinérantes des régions de Montréal-Centre et de Québec, 1998-1999. [Document PDF]. Santé et bien-être, Vol. 2, Récupéré le 15 janvier 2016 de <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/sante/etat-sante/sante-globale/enquete-itinerants-1.pdf>

Jeuge-Maynard, I. [s. d.]. *Dictionnaire de français Larousse*. Paris : Larousse. Récupéré de <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>

Karsz, S. (dir.). (1992). *Déconstruire le social*. Paris : L'Harmattan.

Kaufmann, J.-C. (2011). *L'entretien compréhensif*. Paris : Armand Colin.

L'itinéraire. (2015). L'itinéraire. Récupéré de <http://itineraire.ca>

L'itinéraire. (2014). L'itinéraire. Récupéré le 3 mars 2016 de <http://itineraire.ca/2464-article-les-queteux-indesirables-depuis-1608-edition-du-mardi-1er-juillet-2014.html>

Laberge, D. (2000). *L'errance urbaine*. Québec : MultiMondes.

Laberge, D., Poirier, M. Charest, R. (1998). Un étranger dans la cité : la présence de l'itinérant et la représentation de l'itinérance. *Nouvelles pratiques sociales*, 11/1, 19-24.

Leduc, Véronique (2011). L'art communautaire, un espace pour construire la reconnaissance sociale des femmes criminalisées au Québec? : points de vue de participantes impliquées dans le projet Agir par l'imaginaire. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de Archipel, l'archive de publications électroniques de

l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/view/creators/Leduc=3AV=E9ronique=3A=3A.html>

Lévesque, L. (2016). L'opposition péquiste et des groupes craignent la disparition d'AccèsLogis. *Le Devoir*, Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/463657/l-opposition-pequiste-et-des-groupes-craignent-la-disparition-d-acces-logis>

Linde, C. (1993). *Life stories : The creation of coherence*. Oxford : Oxford University Press.

Lupien, P.-L. (2013). « Tout perdre » : causes sociales des problèmes de santé mentale à travers le récit de vie de personnes en situation d'itinérance. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de Papyrus, l'archive de publications électroniques de l'UdeM <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/9927>

Maisonneuve, J. (1997). *Introduction à psychosociologie*. Paris : Presses universitaires de France.

Manent, P. (2012). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Hachette Pluriel.

Mayer, R. et Ouellet, F. (1911). *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*. Boucherville : Gaëtan Morin Éditeur.

Mesure, S. et Savidan, P. (2006). *Dictionnaire des sciences humaines*. Paris : Presses universitaires de France.

Mongeau, P. (2008). *Réaliser son mémoire ou sa thèse*. Montréal : PUQ.

Montgomery, C. (2016). *Narratives as tools in intercultural intervention with immigrant and refugee populations. Diversity and Social Work*. Toronto : Oxford University Press.

Montpetit, C. (2014). Coderre souhaite un toit pour les itinérants de Montréal. *Le Devoir*, Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/montreal/397322/coderre-souhaite-un-toit-pour-tous-les-itinerants-de-montreal>

Morgan, A. (2010). *Qu'est-ce que l'approche narrative?* Paris : Hermann.

- Mucchielli, A. (1996). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Mucchielli, A. (2009). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Mugny, G. et Papastamou, S. (2009). « Réactance psychologique » et ordre social. *Quaderns de psicologia*, 1(8), 103-114.
- Normandin, P.-A. (19 décembre, 2015). 37 millions pour porter secours aux sans-abris. *La Presse*, p. A18.
- O'Brien, S. F., Yi, Q. L., Fan, W., Scalia, V., Fearon, M. A. et Allain, J. P. (2012). Current incidence and residual risk of HIV, HBV and HCV at Canadian Blood Services. *Vox Sanguinis*, 103(1), 83-86.
- Ouellet, Guillaume (2007). Identité et itinérance : les stratégies identitaires dans le processus de désinsertion sociale. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré d'Archipel, l'archive de publications électroniques de l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/4745/1/M10023.pdf>
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2003). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris : Armand Colin.
- Perron-Martel, C. (2014). Les quêteux : indésirables depuis 1608, Récupéré le 10 décembre 2015 de <http://itineraire.ca/2464-article-les-queteux-indesirables-depuis-1608-edition-du-mardi-1er-juillet-2014.html>
- Poirier, M., Hachey, R. et Lecomte, Y. (2000). L'inquiétante étrangeté de l'itinérance, *Santé mentale au Québec*, 25/2, 9-20.
- Poitras, A. (2015). *L'état du Québec*. Montréal : INM Del Busso.
- Québec. Assemblée nationale. (2008, juin). Le phénomène de l'itinérance au Québec. [Document PDF]. Rapport déposé le [s. d.] juin 2008 à l'Assemblée nationale du Québec. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré le 4 mars 2016 de <http://www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.Vigie.Bll.DocumentG enerique 7585&process=Default&token=ZyMoxNwUn8ikQ+TRKYwPCjWrKwg+vlv9 rjj7p3xLGTZDmLVSmJLoqe/vG7/YWzz>.

Racine, S. (2007). Un tour d'horizon de l'exclusion, *Erudit*, 53/1, 91-108.

Raffestin, I. (2009). Une injustice programmée? : le point de vue des personnes itinérantes sur leur judiciarisation et leur incarcération. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de Papyrus, l'archive de publications électroniques de l'Université de Montréal <http://hdl.handle.net/1866/3274>

Raffestin, I. et Bellot, C. (2005). Rapport de recherche : Judiciarisation et criminalisation des populations itinérantes de Montréal. [Document PDF]. Rapport déposé en octobre 2005 au RAPSIM. Montréal : RAPSIM Récupéré le 8 janvier de http://www.rapsim.org/docs/rapport_Bellot_05_VF.pdf

Raiiq. (2013). Histoire de l'itinérance au Québec. Récupéré le 15 mars 2016 de www.raiiq.org/raiiq/index.php/documentation/histoire-de-l-itinerance-a-quebec

RAPSIM. (2003). Comprendre l'itinérance. Récupéré le 15 février 2016 de <http://www.rapsim.org/docs/comprendreLitinerance.pdf>

RAPSIM. (2008). Réseau d'aide des personnes seules et itinérantes de Montréal. Récupéré de <http://www.rapsim.org/56/Accueil.montreal>

Ravenhill, M. (2008). *The Culture of Homelessness*. Londres : Routledge.

Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*. Paris : Éditions du Seuil.

Réseau SOLIDARITÉ Itinérance du Québec (RSIQ). [s. d.]. L'itinérance à Montréal. Récupéré le 4 janvier 2016 de <http://www.rsiq.org/>

Rioux-Pelletier, M.-E. (2011). *Communication, réseaux sociaux et pouvoir : note de cours, COM-5047*, Université du Québec à Montréal, Département de communication sociale et publique.

Roy, F. (2016). À la défense des mal-logés. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/461786/a-la-defense-des-mal-loges>

Old Brewery Mission. (2016). Mission Old Brewery : 125 ans. Récupéré de <http://www.oldbrewerymission.ca/fr/>

Seale, C. (2012). *Researching society and culture (3e éd.)*. Londres : SAGE Publication Inc.

Sobel, Richard. (2012). *Capitalisme, travail et émancipation chez Marx*. Les Presses Universitaires du Septentrion : France.

Thompson, J.B. (2005). La nouvelle visibilité, *Réseaux*, 129-130, 59 à 87.

Van Maanen, J. (1988). *Tales of the Field*. The University of Chicago Press : Chicago.

Voirol, O. (2005). Visibilité et invisibilité : une introduction, *Réseaux*, 129-130, 9 à 36.

Voirol, O. (2005a). Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique, *Réseaux*, 129-130, 89 à 121.